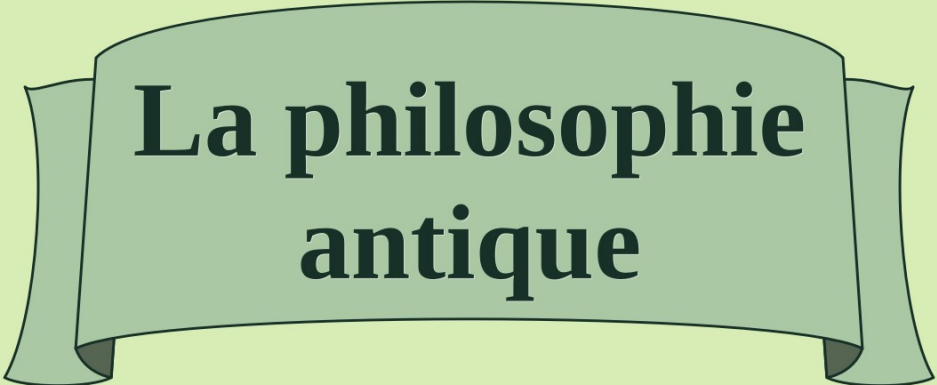




La philosophie antique

Dumond Jean-Paul

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

*Que
sais-je?*

LA PHILOSOPHIE ANTIQUE



Jean-Paul Dumont

puf

QUE SAIS-JE ?

La philosophie antique

JEAN-PAUL DUMOND

Professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Lille III

Dixième édition

66^e mille



Introduction

Pour nous, Méditerranéens de culture, la philosophie antique se confond avec la philosophie grecque. C'est d'elle que nous avons appris quels problèmes méritaient de retenir d'abord l'attention de l'esprit attaché à saisir, derrière l'apparence mouvante et le visage changeant des choses, l'essence qui en constitue la vérité, c'est d'elle encore que nous tenons les premiers préceptes de vertu que notre civilisation a pu retenir, c'est enfin dans son sein que notre humanisme classique plonge ses plus vigoureuses racines.

Pourtant, elle n'est pas exactement grecque, mais plutôt hellénique. Certes, l'Athènes du Ve et du IV^e siècles verra, en même temps que Phidias fait jaillir sur l'ingrat rocher de l'Acropole les monuments qui le décorent, s'épanouir les génies de Socrate, de Platon, son disciple et fondateur de l'Académie, et d'Aristote directeur du Lycée. Cependant, l'Ionie est la première province hellène qui donne naissance à une pensée philosophique : les premiers physiciens, Anaximandre et Anaximène, sont disciples de Thalès de Milet qui dut à son séjour en Lydie d'avoir appris des prêtres mésopotamiens assez d'astronomie pour prévoir avec succès l'éclipse de soleil du 28 mai 585, et de se pencher sur les rapports d'analogie qui établissent entre les figures géométriques des relations que définit et précise la mathématique naissante. Un peu plus tard, Héraclite d'Éphèse donnera à l'école ionienne un relief et une renommée que ne ternira pas sa réputation d'obscurité et de tristesse. C'est de Colophon, enfin, que Xénophane ira fonder l'école d'Élée, et de Samos que, selon la légende, Pythagore va s'établir à Croton.

Ainsi, de la période archaïque au VI^e siècle, l'Ionie constitue-t-elle le principal foyer de la culture hellénique, remplacé bientôt par la Sicile grecque de Syracuse, Léontium, Agrigente, et l'Italie de Croton et d'Élée. Conséquence de l'invasion perse, la philosophie naissante a fui les provinces d'Asie mineure et s'est réfugiée sur les rives italiennes de la Méditerranée. D'Élée s'envolent les vers de Xénophane, chantant l'éternité et l'unité du monde, et le poème de Parménide opposant à l'immutabilité de l'Être la multiplicité des opinions et des apparences. D'Agrigente, Empédocle rassemble en une sorte de synthèse les conceptions pythagoriciennes de l'âme et la vision parméniennienne de l'univers. Léontium, enfin, voit naître avec Gorgias l'un des plus

extraordinaires sophistes, qui, venu à Athènes fonder une école de rhétorique, porte avec Protagoras, autre sophiste célèbre, l'étonnante responsabilité historique d'avoir fait naître et surgir contre eux la dialectique socratique et la logique et la métaphysique platoniciennes, qui feront la gloire de la plus célèbre des cités grecques.

Désormais, en effet, l'histoire de la philosophie antique devient pour un siècle l'histoire d'Athènes ; bien plus, lorsque la guerre du Péloponnèse aura marqué par son achèvement la ruine politique d'Athènes, celle-ci continuera d'exercer une influence culturelle déterminante. L'esprit grec se répandant à travers le monde désormais ouvert par les conquêtes d'Alexandre, c'est à Alexandrie que la spéculation hellénique continue d'exercer son empire, trouvant en la cité des Lagides un relais qui ne parvient nullement à réduire la gloire d'Athènes.

À l'Académie platonicienne, dirigée d'abord par Arcésilas, puis par Carnéade, et au Lycée péripatéticien, à la tête duquel Théophraste d'abord, puis Straton, avec Eudème et Aristoxène de Tarente, se succédèrent, s'ajoutent pour l'attrait et le renom d'Athènes le « Portique » et le « Jardin ». Sous le Portique peint (*stôa paecilè*), Zénon fonde, au début du III^e siècle, l'école stoïcienne, continuée par Cléanthe, puis par Chrysippe, et dont Panétius et Posidonius devaient divulguer l'enseignement dans la Rome du II^e siècle. Le Jardin voit éclore, aux mêmes instants, l'épicurisme ; après Mytilène, puis Lampsaque, c'est en effet Athènes que le Maître a élue pour y enseigner. De là, sous la direction d'Hermarque, un des premiers disciples, puis de Polystrate, l'épicurisme qui brille en Grèce d'un feu éclatant gagnera Antioche et Alexandrie au II^e siècle, Rome enfin au I^{er}. Parallèlement, Diogène a fait de nombreux disciples, fidèles comme lui à la mémoire d'Antisthène, adversaire de Platon, comme Bion du Borysthène et surtout Ménippe, protagoniste des dialogues de Lucien. Enfin, dérivant de ce cynisme populaire, le scepticisme fondé par Pyrrhon exerce son influence sur Alexandrie. Tel fut, sur le monde grec, jusqu'au I^{er} siècle, l'empire que surent exercer les scolarches (chefs d'école) athéniens ou fixés à Athènes.

La venue à Rome des maîtres de la pensée et de l'éloquence grecques devait produire sur les Romains un choc comparable à celui que les Athéniens avaient ressenti deux siècles et demi plus tôt à l'arrivée des sophistes. L'ambassade conduite en 155 par les chefs du Lycée, du Portique et de l'Académie est demeurée célèbre, non pas seulement parce que la cité grecque avait confié son sort menacé aux plus brillants de ses philosophes, mais aussi par l'admiration qu'avait éveillée la dialectique de Carnéade, contrastant avec l'indignation de

Caton scandalisé de voir un si habile orateur défendre une cause opposée aux traditionnels intérêts de Rome. Or, quels qu'aient été, par la suite, la confiance des Latins pour la culture grecque et le désir des Scipions, par exemple, de maintenir vivante par l'emploi même de la langue de Platon et de Zénon la tradition hellénique, il ne semble pas que la philosophie grecque ait su résister à la transposition que les Latins devaient lui faire subir. Certes, Cicéron déploiera de généreux efforts, dans ses nombreux dialogues philosophiques (forme purement littéraire), pour répandre l'essentiel de l'épicurisme, d'abord défendu par Lucrèce, du néo-académisme et du stoïcisme. Pourtant, la littérature latine, qui compte de nombreux orateurs et historiens, ne compte pas de philosophes, mais seulement quelques moralistes, ou directeurs de conscience, plus soucieux de proposer des règles de conduite que d'élucider les problèmes de la nature du Bien et du Vrai, ou de résoudre les problèmes posés par les rapports de l'homme avec l'univers. La force d'inquiétude propre à la métaphysique présocratique, la puissance d'interrogation qui définit l'« ironie » de Socrate, le goût platonicien du mythe et du mystère, la rigueur scrupuleuse d'Aristote attaché à formuler des jugements exacts sur les objets du monde, tous ces traits fondamentaux qui composent le visage de la philosophie grecque s'effacent au contact de la latinité.

On conçoit alors que, ainsi affaiblie, la philosophie antique se soit montrée perméable à la pensée venue de l'Orient. Certes, les hérésies nombreuses que connaîtra la théologie des premiers siècles de la chrétienté attestent la survivance et même la vitalité d'écoles proprement philosophiques, héritières de la tradition hellénique ; mais la philosophie n'est déjà plus que l'organon ou l'outil de la nouvelle civilisation.

Aussi entendons-nous, par philosophie antique, la philosophie grecque. Sur un fond de sagesse hérité du VI^e siècle, nous verrons s'inscrire successivement les influences ioniennes et italiennes qui, convergeant sur l'Athènes du Ve siècle, suscitent la figure haute en couleurs de Socrate ; Platon, puis Aristote, s'attachant, au IV^e siècle, à donner chacun à la philosophie un nouveau et différent visage. Puis, l'époque d'Alexandre nous fera assister à la naissance du stoïcisme, de l'épicurisme et du scepticisme, dont nous suivrons, à travers le monde romain, l'étonnante fortune [1].

Notes

[1] Avertissement de la 3e édition. – Nous nous sommes efforcé, en préparant cette troisième édition, de tenir compte des nombreux encouragements, suggestions et remarques qu'avaient bien voulu nous adresser nos maîtres, nos collègues et les auteurs de comptes rendus qui ont manifesté leur sympathie envers cet effort d'initiation à la philosophie. C'est à eux, et tout particulièrement à la lecture attentive de M. Éric Weil, professeur à la Faculté des lettres et sciences humaines de Lille, que nous prions notre lecteur d'adresser les remerciements dont nous nous faisons ici l'interprète.

Chapitre I

Sages, Physiologues et Premiers Philosophes

Les Sages de l'ancienne Grèce ne furent pas seulement sept. À Thalès, Pittacos, Bias et Solon, l'histoire ajoute Aristodème, Épiménide, Anacharsis, Cléobule, Myson, Périandre, etc. Le nombre de sept signifierait que la sagesse était alors chose rare, si Hermippe n'indiquait qu'ils furent en réalité dix-sept et que chacun peut choisir selon ses préférences. Mais ici, la sagesse n'est pas encore philosophie, car la sentence sage ne rend pas compte de sa propre sagesse et la pensée s'y formule sans éprouver encore le besoin de se justifier en raison.

La forme de cette pensée première est l'apophtegme. C'est sous le titre d'*Apophtegmes des Sept Sages* que Démétrios de Phalères, péripatéticien du iv^e siècle, groupe les principales formules que nous avons conservées. Ce terme signifie à la fois sentence et précepte. Sentencieux et grave en effet est le ton généralement affecté par ces maximes destinées à être gravées sur les bornes qui se dressent, comme le racontera Aristote, aux carrefours, ou sur les frontons des temples. La lenteur de l'écriture tracée par le burin sur la pierre réclame déjà la concision ; mais le matériau prétend aussi conférer à la sentence un caractère impérissable. « Rien de trop » ; conseille Solon ; « Connais-toi toi-même », suggère Chilon ; « Ne fréquente pas les méchants », « Respecte ton père » disait-on encore ; ou bien : « Si la terre est sûre, la mer ne l'est pas », « Quand on a obéi, on sait commander ». On voit que le langage d'alors ne s'est point corrompu et ne sert qu'à dire la vérité, ayant pour seule fonction dans la cité, comme le voudrait Aristote, de dire ce qui est juste et ce qui est injuste. Les Sophistes, en rompant avec cette tradition, seront les premiers à renverser l'ordre établi.

Or la vérité est d'abord respectable. C'est pourquoi l'apophtegme qui la formule exige aussi que l'homme qui se veut honnête ou se prétend vertueux s'efforce d'agir conformément à cette vérité ou plus précisément de la mettre en pratique. Ainsi, le « faire » accompagne le

« dire » ; et l'expression « ce qui est dit est dit » signifie que ce qui est dit est à faire, ou que l'avoir fait permet de le redire. Ainsi la vérité éternelle a-t-elle une valeur de précepte digne d'une application quotidienne. C'est encore la raison pour laquelle le Sage qui formule le précepte passe d'abord pour un législateur aux yeux de la foule. La sentence, jamais enfreinte, n'a même pas besoin de devenir une loi : elle est déjà une loi. Et ce serait ruiner le langage et profaner le monument que manquer de respect pour ce qui se trouve gravé et qu'a dicté la Sagesse du législateur, soucieux de vérité.

Mais le caractère d'évidence et l'irréfutable netteté de ces vérités ne suffisent pas encore à leur conférer un statut philosophique. Ces apophtegmes, sentences ou formules procèdent davantage d'un souci de moralité et d'ordre publics que de la curiosité sérieuse qui va bientôt susciter l'interrogation philosophique... Alors prêtera-t-on aux Sages une volonté de mise en question qui l'emporte sur celle dont leurs préceptes nous conservent l'incertain témoignage.

Solon joue, dans le dialogue de Platon intitulé *Timée*, le rôle important du voyageur grec auquel un prêtre égyptien rapporte l'extraordinaire histoire de l'Atlantide. Nous savons que c'est là fiction. Pourtant, dans un autre dialogue qui pourrait presque passer pour platonicien avant la lettre, Solon tient, face au très riche roi Crésus, le rôle du protagoniste philosophe [1].

Voyageant, Solon arrive un jour à Sardes, où Crésus, après l'avoir quelques jours hébergé en son riche palais, l'invite à se promener en regardant ses plus magnifiques trésors. « Athénien, mon hôte, lui dit Crésus, je sais que c'est la *philosophie* qui t'a poussé à entreprendre tes voyages. As-tu vu, dans le monde, un homme absolument heureux ? » C'est alors que s'engage un dialogue philosophique sur le bonheur, où le Sage contraint l'homme heureux à avouer qu'il n'entend rien au bonheur, de même que plus tard Socrate forcera le général Lachès ou le prêtre Euthyphron à avouer qu'ils ignorent ce qu'est le courage ou la piété. « Tellos qui eut de nobles fils, et qui succomba à Éleusis, au cours d'une glorieuse bataille », répond Solon. – « Mais après Tellos ? », demande encore Crésus. – « Cléobis et Biton. » Alors Solon de conter au souverain étonné l'étrange aventure de deux jeunes gens dont un homme qui connaît gloire et richesse pourrait vainement penser qu'ils eurent une destinée heureuse. Ils avaient accompli l'exploit, un jour de fête d'Héra, de conduire en char, selon le rite, leur mère au sanctuaire de la déesse, en s'attelant eux-mêmes sous le joug à la place des bœufs dont ils ne pouvaient disposer. Or quarante-cinq stades les séparaient de Mycènes. Le soir venu, leur mère, fière d'avoir donné le jour à de si robustes fils dont les Argiens fêtaient l'exploit, pria la déesse

d'accorder à ses enfants ce qu'un homme peut obtenir de meilleur. Sur quoi, après s'être endormis, Cléobis et Biton ne se relevèrent pas, mais trouvèrent la fin de leur destinée. Notion que nous rencontrerons chez Aristote, du Bonheur consistant pour l'homme dans l'accomplissement de sa vocation et dans la réalisation totale de sa nature.

Devant la colère et l'indignation du roi déçu, Solon explique que la vie humaine n'est qu'une succession d'accidents. L'expérience permet seule de dire ce qu'a été une vie, quand elle se trouve effectivement remplie et vécue jusqu'au bout. (On devine ici le thème aristotélicien des futurs contingents.) L'expérience est donc le seul guide possible en ce qui concerne les vérités de cette sorte. Avant que le terme de la vie ne soit atteint, on peut seulement assurer que la fortune a quelquefois souri à un homme. Souvent en effet la destinée s'est chargée de ruiner de fond en comble un bonheur qu'elle paraissait avoir solidement édifié. Mais Crésus ne veut pas en entendre davantage : il chasse Solon, et Hérodote laisse ensuite l'Histoire juge de la tragique fin réservée au roi détrôné.

Ainsi, à côté de grands thèmes (sort, destinée, fragilité du bonheur fondé sur la fortune), rencontre-t-on déjà, dans ce dialogue où le philosophe tient la plus belle part, une sorte d'ébauche de dialectique, et le recours constant de la sagesse à l'expérience et à l'histoire. La philosophie se présente volontiers sous un jour paradoxal, et la réflexion consiste à ne pas se laisser prendre aux apparences qui peuvent être vaines ou trompeuses, pour s'attacher au contraire à ce qui constitue la vérité profonde des événements ou encore le fond caché des choses. Derrière le récit volontairement naïf d'Hérodote, soucieux d'abord de charmer son auditeur en le surprenant, se dissimule le visage ironique de Socrate qui aimera lui aussi prendre ses interlocuteurs en flagrant délit devant les manifestations trompeuses qu'offre le monde. Or la philosophie naît avec la volonté de révoquer en doute l'illusion commune. Ainsi les Sages du ^{vi}^e siècle, dont le marbre devait conserver les sentences les plus illustres, ne présentaient-ils au passant que le fruit longuement mûri d'une interrogation philosophique n'hésitant plus désormais à mettre d'abord le monde et ses apparences en cause.

À ce même souci d'explication du monde et de compréhension de la nature semble répondre l'effort des premiers physiciens ou naturalistes que l'on nomme « Physiologues », simple transcription du grec, le terme étant formé sur les radicaux *physis* et *logos*, qui désignent, le premier la nature en tant qu'elle croît, change et évolue, le second la science ou le discours portant sur les choses. Au nombre des plus illustres il convient de ranger le Ionien Héraclite, et ses prédécesseurs

immédiats de l'école de Milet : Thalès, Anaximandre et Anaximène.

L'histoire ne nous a laissé sur Thalès que des renseignements incertains. Est-il, comme le laisse entendre Platon, l'ancêtre des savants distraits, tombé un jour dans un puits, en observant les astres, ce dont le raille une jeune servante ? Recourut-il à des moyens scientifiques pour prévoir l'éclipse de soleil du 28 mai 585 ? Mesura-t-il la hauteur de la grande pyramide en rapportant, ce qui suppose une proportion savante, l'ombre de la pyramide à sa hauteur et l'ombre de son étalon de mesure à l'ombre de l'objet à mesurer ? Ces exploits scientifiques demeurent tous presque légendaires. Qu'a-t-il donc apporté aux Grecs pour qu'il puisse passer pour un des fondateurs de la science moderne ?

L'eau, nous dit-il, constitue l'élément primitif d'où se trouvent physiquement engendrés trois autres éléments : l'air et le feu qui en sont les simples exhalaisons et la terre, qui en est en quelque sorte la lie ou le dépôt. Ce sont les apparences sensibles qui le poussaient, au dire de Simplicius, à cette conclusion ; car ce qui est chaud réclame pour vivre l'humidité, toutes les semences sont humides et tout aliment est rempli de suc, alors que ce qui est mort est desséché. Ici, Thalès précise que ce dont il provient constitue pour tout être sa nourriture ; or la substance humide provient de l'eau qui est sa nourriture, donc la terre elle-même admet l'eau comme principe fondamental et repose sur l'eau, flottant sur cet élément. Il faut saluer, dans cette construction, la préoccupation et l'intention premières de substituer une explication de type physique aux interprétations mythiques apportées par l'ancienne cosmologie. Ainsi rejette-t-il le polythéisme, renvoyant les dieux multiples aux antiques croyances : le Dieu, ou plus exactement la « divinité », c'est l'Intelligence, qui anime le monde grâce à la participation de démons (*daimones*) ; or cette intelligence ne fait qu'un tout avec l'eau, élément premier.

Pour Anaximandre, chef au ^{vi}e siècle de l'école de Milet, l'élément primitif est la matière infinie ou illimitée : l'*apeiron*. L'Indéterminé n'admettant pas de principe, sans quoi il ne serait plus infini, mais au contraire limité par sa cause même, il n'a pas été engendré et par conséquent est éternel et immuable ; c'est ce qui change et devient qui suppose des bornes ou une limite, que l'infini au contraire ignore. Ainsi seul l'infini peut être considéré comme un principe. Anaximandre est le premier à introduire dans la philosophie le terme d'*archè* ou principe. Car les quatre éléments ne s'engendrent pas mutuellement : ce n'est pas l'eau qui est l'origine des autres, comme

chez Thalès ; il faut admettre au contraire que les éléments physiques, qui comme les êtres connaissent une limite, dérivent d'un principe infini, commun et unique. C'est pourquoi le devenir n'a pas pour cause ou principe le changement de l'élément, mais la séparation, par suite du mouvement éternel, des contraires. On mesure l'importance philosophique de cette position du problème du monde au reproche que plus tard Aétius formulait contre lui, de n'avoir pas dit que cet infini était l'air, l'eau ou quelque autre substance. Mais toute substance est finie et déterminée, ce qu'Anaximandre précise. Naître, c'est devenir fini ; mourir, c'est retourner au principe de toutes choses, et c'est parce que tous les êtres que connut et connaîtra le monde sont finis qu'ils ont été et seront en nombre infini. Nous voulons trouver en Anaximandre le maître de Xénophane, précurseur de Parménide.

Mais cette conception du substrat indéterminé et par là non encore substance pouvait-elle être sitôt comprise ? Le successeur d'Anaximandre à Milet, Anaximène, attribue à l'air cette propriété d'être infini. Au lieu de laisser indéfinie la matière qui est l'élément des éléments qualifiés, il la définit comme l'air. Plus subtil, il est le feu ; condensé et plus fortement senti, il se change en vent, puis nuage, puis eau, puis terre et pierre enfin. La terre, très plate, est constituée d'un disque qui flotte dans l'air, d'où dérivent le soleil, la lune et les autres astres. Certes, il conviendrait de pouvoir rendre compte des analyses de détail que nous ont conservées les doxographes ; elles valent mieux que l'ensemble du système. Pourtant, les Ioniens de Milet gardent le mérite d'avoir tenté la première explication physique du Monde, et Anaximandre d'avoir formulé l'exigence rationnelle d'un principe universel.

La cosmogonie d'Anaxagore prolonge l'enseignement de son maître Anaximandre. Au commencement toutes choses étaient ensemble, infinies en nombre comme en petitesse. Les objets dont nous avons les représentations contiennent des particules de toutes les choses. Tout est mêlé dans tout. Il faut qu'en toute chose il y ait une portion de toutes choses pour que l'herbe puisse devenir viande lorsqu'elle sera mangée. Sans doute désigna-t-il lui-même du nom d'*homéoméries* les éléments formés de parties semblables du mélange desquels est formée l'infinie variété des corps que l'on rencontre. Mais la gloire d'Anaxagore ne vient pas de cette seule insistance à souligner l'unité de la matière ; c'est lui qui a formé le premier l'idée d'un Intellect (*Nous*), architecte du monde et distinct de ses ouvrages. Certes Platon, par la bouche de Socrate, et Aristote lui reprocheront d'avoir recouru à ce mystérieux principe d'ordre et de mouvement, et de l'avoir même quelquefois tiré, comme un *Deus ex machina*, sur la scène de la physique. Mais Aristote salue aussi en lui le seul homme en son bon

sens en face des divagations de ses prédécesseurs, pour être venu dire qu'il y avait dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel.

Héraclite, qui fait au début du ^v^e siècle la gloire d'Éphèse, nous apparaît aujourd'hui sous un double masque : Platon, à la fin du *Cratyle*, assure que rien de rien n'est sain selon lui, et que tout est atteint de flux et d'écoulement (440 c) ; déjà plus haut, Socrate lui fait dire (402 a) que tout passe et rien ne demeure, et qu'on ne saurait deux fois se baigner dans le même fleuve. À cette opinion traditionnelle sur Héraclite, Hegel ajoute une confusion supplémentaire, le faisant affirmer qu'il y a autant de non-être que d'être (la formule est de Démocrite, « qui riait » et que la tradition associe au philosophe éphésien comme Jean qui rit à Jean qui pleure). Le physiologue est désormais dialecticien, puisqu'il considère l'opposition des contraires comme le moteur du devenir.

En d'étonnantes formules, frappées au coin du mystère, Héraclite décrit le monde comme un feu toujours vivant se nourrissant des choses qu'il dévore, de même que son extinction produit inversement des corps : ainsi les marchandises s'échangent pour l'or et l'or pour les marchandises. Ainsi le monde n'a-t-il jamais été créé, mais se transforme-t-il sans cesse.

Le feu se change d'abord en la mer, dont la moitié est terre et l'autre moitié prestère, c'est-à-dire ouragan ou souffle brûlant d'orage et de tempête. La terre se dépose donc comme le sable au fond des océans. Cette dégradation du feu premier, qui définit premièrement l'histoire, suppose un chemin par en bas qui est la voie de la Discorde, parce qu'au long de ce parcours se dissocient et se distinguent les éléments. La génération est division. Mais par un autre chemin, inverse du premier, les éléments qui paraissent se détruire peuvent en fait se rassembler et retourner au feu universel, ce qui est suivre la voie de la Concorde. Alors la terre redevient eau, qui s'évapore en fumée ou buée, d'abord humide et de plus en plus sèche et subtile. Aussi le devenir est-il le fait d'une perpétuelle succession de naissance et de mort. Du chaud au froid, du sec à l'humide, et inversement, les corps et les âmes ne cessent de croître et décroître tour à tour, de se composer ou de se défaire. Ainsi le soleil est chaque jour nouveau, mais d'un autre côté il est un feu qui ne se couche pas. Or c'est de ce feu qui est l'élément premier et que rien n'éteint que s'échappent les âmes. Mourir, c'est pour elles se changer en eau, ce qui signifie que le bain dans le fleuve est un bain dans des flots mortels. Héraclite souligne pourtant aussi que cette mort de l'âme est vie pour

l'animal et s'accompagne d'une sorte de jouissance. La mort définitive se trouve marquée par l'état terreux, mais nous savons encore que c'est aussi de terre que jaillit l'eau de la source, murmurante et vagabondante ; et qui s'est assis sur la berge un jour d'été a pu voir monter du fleuve, appelée par la chaleur du feu solaire, la buée d'abord humide et vaporeuse, puis sèche de plus en plus. Le devenir est donc circulaire. Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent ; le chemin d'en haut et le chemin d'en bas sont un et le même. Nous sommes et nous ne sommes pas, nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve ; le fleuve n'est jamais le même en des moments différents : nous ne sommes jamais non plus égaux à nous-mêmes. Ainsi serait-ce être ivre, délirer, manifester une âme humide, que de s'abuser sur le sens de la vie qui paraît descendre comme le fleuve le cours du temps. Il convient au contraire de prendre conscience, si l'on veut vraiment connaître le Logos de l'univers, de la permanence et de la pérennité du cycle, qui fait qu'à la limite il n'y a ni descente ni remontée. On voit comme Héraclite a cessé d'être physicien pour être davantage philosophe. Le savoir doit se borner à la compréhension du mouvement de croissance et de corruption propre à la nature, mais en rattachant ses transformations diverses à un Logos ou principe unique d'explication, constitué par le feu.

Or, de même que l'essence du destin est le Logos qui pénètre la substance du tout à la fois divisible et indivisible, engendré et inengendré, mortel et immortel, Logos et éternité, père et fils, divin et juste, de même cette raison qui nous pénètre fait de nous des êtres raisonnables et devient le critère de la vérité. Certes, il arrive que, bien que le Logos soit commun à tous, la plupart vivent comme s'ils avaient une pensée particulière ; mais la pensée est commune à tous : il est donné à tous les hommes de se connaître eux-mêmes, comme de pouvoir exercer la pensée philosophique. Ainsi le philosophe au verbe obscur exige le dévoilement du rationnel, principe d'une vérité qui cesse de se cacher.

À Héraclite, il conviendrait de rattacher, comme le fait Platon, la construction poétique d'Empédocle qui combina les quatre éléments fondamentaux selon deux principes, l'Amour et la Haine, voyant dans l'attraction et dans la répulsion les moments complémentaires d'un univers emporté dans un cycle éternel.

Cependant que l'école ionienne s'attachait à rendre compte du flux des apparences naturelles, l'Italie et la Sicile voyaient s'épanouir un courant de pensée préoccupé davantage, sinon d'abstraction, du moins

d'immobilité. Aussi y prennent naissance deux écoles différentes, voire opposées : l'école pythagoricienne et l'école d'Élée.

Le pythagorisme est d'abord une école de sagesse, comparable à celle que professent les plus anciens sages et, pour Pythagore comme pour eux, la réalité historique se confond avec de nombreux récits légendaires, qui attestent l'intérêt que les Grecs leur portèrent très tôt. Nous ignorons pourquoi, né à Samos au ^{vi} siècle, Pythagore vint s'établir en Italie. Fut-il l'élève d'Anaximandre qui lui aurait révélé l'intérêt spéculatif de la notion d'infini ? Rencontra-t-il, au cours d'un voyage supposé en Perse, le sage Zarathoustra, dont l'apostolat l'aurait frappé ? Directeur d'une secte, il enseignait à ses disciples qu'il ne convient point de manger sur un char, de s'asseoir sur le boisseau, de planter un palmier, ou d'user d'une épée pour attiser le feu dans sa maison. Le lin est recommandé pour tisser les vêtements alors que la laine est proscrite. Enfin on sait l'horreur que lui inspirent les fèves et qui passe parfois pour la cause indirecte de sa mort. Étranges préceptes, comme étonnant aussi est le pouvoir que les pythagoriciens attribuent aux nombres, au point de fonder une théologie arithmétique. De même, la croyance en la métempsycose, qui estime qu'une même âme peut successivement animer plusieurs corps, humains, animaux ou végétaux, suppose-t-elle un grand nombre d'âmes éternellement distinctes, ou comme le laisse entendre Cicéron une Divinité première, âme répandue dans la nature et dont dériveraient les âmes des hommes ou les esprits. Le mystère dont le pythagorisme s'entoure dès son apparition est son caractère distinctif.

Pourtant, c'est avec lui qu'apparaît la notion d'essence, dans la célèbre formule selon laquelle le nombre est l'essence des choses. Qu'est-ce à dire ? En quoi une telle proposition est-elle intéressante ?

Tout le monde connaît le théorème de Pythagore : dans tout triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Or c'est parce que les pythagoriciens évoquent ici les propriétés de l'essence du triangle rectangle qu'un tel énoncé est possible. Les Égyptiens connaissaient la relation que Pythagore formule à titre absolument général, dans le cas particulier du triangle dont les côtés sont respectivement 3, 4 et 5. De sorte que $3^2 + 4^2 = 5^2$. De même, les Hindous savaient obtenir un angle droit en construisant le triangle correspondant à la relation : $5^2 + 12^2 = 13^2$. Mais Pythagore assure précisément que la relation est vraie pour tous les triangles rectangles possibles. C'est dire que l'objet de cette géométrie est au moins une idée générale à laquelle se conforment tous les triangles rectangles, ou encore que la science

pythagoricienne entend mettre à jour les attributs d'un objet qui n'appartient pas à l'expérience sensible, mais se présente comme le modèle à partir duquel il est possible de construire des représentations ou d'expliquer les représentations déjà données. Or cet archétype est ce que les philosophes nomment l'essence, ou l'objet en soi, destiné à devenir la préoccupation du platonisme et de l'aristotélisme. Pourtant les pythagoriciens, qui traitent les objets des mathématiques comme des essences, se laissent davantage séduire par ces objets mêmes que par le fait qu'il s'agit d'essences. Ainsi la réflexion sur le triangle rectangle les pousse d'abord à rechercher les cas où les mesures des côtés sont des nombres entiers. Ainsi construisent-ils un certain nombre de « triades », du type $a^2 + b^2 = c^2$ où a , b et c sont des nombres entiers. C'est sur le modèle offert par ces triades que se trouverait construit l'univers. Pourtant le nombre des carrés connus est limité, et les triades ne se produisent pas indéfiniment. Bien plus, dans le cas apparemment le plus simple, celui du carré, c'est-à-dire celui où dans la relation $a^2 + b^2 = c^2$ les grandeurs a et b sont égales, on constate l'impossibilité d'exprimer rationnellement la valeur de l'hypoténuse. Car quelle que soit la longueur du côté d'un carré, le côté et la diagonale sont incommensurables : on ne peut pas trouver de longueur, si petite soit-elle, qui puisse être contenue à la fois dans le côté et dans la diagonale. Cette constatation de l'existence de grandeurs incommensurables fait hésiter les pythagoriciens. Car s'il n'existe aucun nombre fractionnaire qui permette de mesurer la diagonale si on prend la longueur du côté pour unité, il devient nécessaire de créer une autre catégorie de nombres pour mesurer la diagonale : les nombres irrationnels. Ainsi l'infini entre-t-il dans la science des nombres, ce que ne va pas prendre en considération l'école d'Élée.

Parménide, qui peut à tout jamais être considéré comme le père de notre philosophie et non seulement comme le chef de l'école d'Élée, demeurera célèbre pour avoir formulé le premier le problème de l'être. Or, son poème sur la Nature place la réalité dans l'Un, et non dans le pluriel des êtres multiples et changeants. À travers les portes, et droit sur la grand-route, des jeunes filles l'ont conduit au palais de la déesse, et la voix divine retentit : « Il faut dire et penser de l'étant qu'il est l'être ; il est en effet être, et le néant n'est pas. » Ainsi déjà Xénophane avait aussi chanté la grandeur de la Divinité.

Mais Parménide ne se contente pas de dire de l'être qu'il est nécessairement et éternellement, puisque étant il ne peut ni avoir été ni devoir être. Certes convient-il de préciser encore que l'être ne saurait être engendré, cesser d'être, en se divisant, identique à lui-

même, mais qu'il demeure immobile et ne manque de rien. Cependant, ce que Parménide s'efforce de souligner, c'est la parfaite identité de la pensée et de l'être. Penser est la même chose que ce que vise la pensée. Car la pensée, par son existence même, du fait qu'elle est là, identifie par sa seule présence l'être qu'elle pense de même que la réalité de la pensée comme être. Si, en effet, ce qui est hors du penseur pouvait cesser d'être, autrement dit si ce qui est effectivement absent pour nous pouvait ne pas être présent pour la pensée, on verrait la pensée couper en quelque sorte l'être de l'être : l'être représenté par la pensée n'adhérerait plus à l'être visé dans la pensée, et comme la pensée qui pense est, on verrait l'être se disperser et se démembrer, et deux sortes d'être au moins, ce qui serait mettre fin à l'unité de l'être. Ainsi, pas plus qu'elle n'opère une séparation entre l'être qui est formulable et l'être de la formule, la pensée ne rapporte du dehors ou de l'extérieur l'être du discours à l'être dont traite le discours : il s'ensuit que l'être discutable est identique à l'être discourt, et par là que la pensée n'est même pas une forme d'être, mais l'être lui-même qui exclut de son être tout ce qui se prétendrait distinct de lui. Telle est la thèse principale énoncée par Parménide, et sur laquelle les historiens de la philosophie ont fondé l'appréciation de la pensée parménidienne comme excluant l'incohérence et la contradiction, et définissant la seule règle possible de la connaissance humaine. Le savoir révèle un être essentiellement intelligible, sans passé, sans futur, sans vide.

Pourtant, la seconde partie du poème semble apporter un démenti au caractère catégorique de la thèse qui a rendu Parménide célèbre. En effet, un second discours expose ce qu'ont appris les mortels, qui renonçant à suivre la voie qui conduit à l'être ont préféré suivre la route de l'opinion. Car les mortels pensent qu'il ne suffit pas de chercher à nommer une seule vue de l'être ou de la vérité.

Parménide aurait-il cédé à la tentation des mortels ? A-t-il voulu n'exposer cette seconde thèse que pour la combattre ? Voulait-il livrer à son lecteur les secrets de la science de son école ? Ou ne faut-il pas au contraire laisser le dernier mot à Aristote qui le déclarait contraint par la nécessité de se conformer aux phénomènes et d'admettre que l'Un selon la raison est, du point de vue des sens, Multiple ? Quoi qu'il en puisse être, le véritable discours exige des mortels qu'ils se détournent des apparences multiples et trompeuses, pour n'être plus attentifs qu'à la pensée, c'est-à-dire au discours sur l'être, qui s'identifie à l'être.

Peut-être même convient-il d'interpréter dans le même sens le rôle de Zénon d'Élée, qui, fondateur de la dialectique, défendait

son maître contre les attaques de trop habiles mortels. Parmi ses nombreux paradoxes opposant le tout et la partie, l'immobilité et le repos, le temps et l'espace, ses quatre premiers arguments relatifs au mouvement sont demeurés les plus célèbres, et ont fourni matière à interrogation aux mathématiciens et aux philosophes. On sait que Zénon entend montrer l'impossibilité du mouvement, du fait que tout mobile doit, avant d'atteindre le terme de sa course, parcourir d'abord la moitié de l'espace à parcourir, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. De même, second argument, Achille, si rapide qu'il soit, ne saurait rattraper une tortue à la course, puisque la nécessité d'atteindre d'abord le point d'où l'animal est parti nous contraint de penser que le fuyard disposera toujours de quelque avance. Le troisième montre que la flèche qui vole est immobile, si le temps est divisible comme l'espace en une infinité d'instants distincts. Le quatrième, enfin, imagine que des masses égales se meuvent en sens contraire sur un stade jalonné d'autres masses égales : les unes partent de la fin, les autres du milieu du stade, et à vitesse égale. Zénon conclut que la moitié du temps est alors égale à son double, s'il est vrai que telle masse égale se meut, avec une vitesse égale et dans un temps égal, le long de ce qui est mobile comme de ce qui est en repos.

On dispute fort de ces « Paradoxes ». Déjà, à l'Académie, Diogène entend réfuter ces arguments et prouver le mouvement en marchant. Zénon aurait-il voulu se rendre aveugle au point de refuser le mouvement que les simples mortels constatent ? De fait, Zénon ne fait que redire ce que Parménide annonçait, sur un ton plus prophétique, dans son poème sur l'être. Il est impossible de constituer une science du mouvement : l'être ne peut être appréhendé dans le discours que s'il est immobile, car la pensée pense l'espace, le temps et aussi le mouvement en termes d'immobilité. Ainsi donc serait-il vain de rendre compte de ce qui n'existe pas au regard de la science. L'univers de la philosophie et du savoir est distinct de l'univers sensible dans lequel nous coulons nos jours, et où Achille rattrape effectivement la tortue à la course. À la pensée parméniidienne Aristote rattachera, tout en l'y opposant, la construction des atomistes, Leucippe et Démocrite, qui s'efforcèrent de concilier la thèse éléate de la permanence de l'être avec le témoignage de l'expérience qui révèle l'existence du changement. À l'opposition de l'être et du non-être répond l'opposition des atomes et du vide (bien que désormais le vide existe), à cette différence près que, pour eux, l'être parméniidien éclate et s'éparpille en une pluie d'atomes, comme lui éternels, pleins et parfaits. La chute incessante et la rencontre des atomes dans le vide

engendrent les corps dont nous constatons la génération et la corruption. Peut-être la conception de l'atome comme une monade imperceptible par les sens et intelligible, c'est-à-dire appréhendée seulement par la pensée, conduisit-elle Démocrite à rapprocher ses vues de la science pythagoricienne, pour laquelle la réalité inétendue, point et limite, est le nombre.

Ainsi, c'est par un mouvement de détour, à partir des apparences sensibles, que se dessine la voie suivie premièrement par la philosophie antique. Les sages avaient montré que la vie devait être comprise autrement qu'elle paraîtrait à un barbare, sans justice et sans lois. Et même, Solon fait entendre à Crésus, dans le premier dialogue philosophique que nous connaissons, que le bonheur n'est point un problème si simple, et qu'il faut connaître ce qu'a été une vie pour dire d'un homme qu'il fut heureux. Puis les physiciens ioniens ont cherché à saisir dans le fond des réalités physiques ce qui pouvait expliquer les apparences, tentant d'unifier en un tout intelligible la multiplicité des phénomènes que leur curiosité rencontrait. Avec les Eléates enfin, est née la philosophie proprement dite, conçue comme une méditation sur le réel, sur l'être du monde, qui s'oppose à la diversité de l'univers des mortels, sans cesse en devenir. Ainsi prend naissance, sinon la logique, du moins la conscience d'exigences propres au discours et à la science.

C'est sur ce terrain, étrangement fécond, que devait se développer, au ^{ve} siècle, la philosophie antique, en opposition avec les sophistes venus d'Italie, et grâce à l'esprit socratique. Dans un monde où s'affrontent apparences et réalité une, et dont les premiers philosophes dont nous venons d'esquisser les hautes figures disent qu'il doit être expliqué par un principe physique ou logique, selon qu'il s'agit d'Héraclite ou de Parménide, vont se rencontrer les sophistes qui prétendent tout savoir et tout enseigner, et Socrate, qui, lui, ne sait rien.

Notes

[1] Passage qui mériterait d'être plus célèbre. Pour la première fois, ainsi que le suggère M. Legrand, éditeur d'Hérodote, apparaît dans un texte le mot de *philosophie*, de même que la qualification non encore péjorative de *sophiste*, attribuée à Solon.

Chapitre II

Socrate et les Sophistes

Alors Ctésippe, le jeune ami de Socrate, prend la parole : « Parbleu, si tu es si savant, Dionysodore, donne-m'en une preuve décisive. » « Laquelle ? » demande alors le sophiste. « Eh bien ! Sais-tu combien de dents a Euthydème, et Euthydème sait-il combien tu en as ? » « Mais comment ? Puisque nous t'assurons tout savoir, cela ne te suffit donc pas ? » Non, pense Socrate.

Ainsi, sur la place publique, à la sortie du Lycée, Socrate s'est entretenu avec deux sophistes étrangers, et, perdu dans la foule nombreuse, Criton, son ami de toujours, n'a rien pu distinctement entendre. Socrate prend grand plaisir à ce genre de rencontres ; les rues d'Athènes constituent le cadre de ses entretiens familiers avec toutes sortes de personnages qu'il interroge sur leur métier, sur ce qu'ils ont appris ou croient savoir, sur l'idée qu'ils se font de la vertu ou du bien. Ainsi Lachès, le général, s'efforce-t-il de définir le courage ; Euthyphron, le prêtre, la piété ; Polos, le sophiste, la rhétorique. Figure haute en couleurs, inquiétante et populaire, le personnage de Socrate, dont Xénophon nous a conservé le portrait, est devenu l'immortel protagoniste des dialogues de Platon, qui se plaît à lui prêter la paternité de ses découvertes philosophiques. Peu nous importe de démêler ce qui dans le visage de Socrate que nous connaissons appartient au Socrate historique, ou ressort de sa légende : il est des cas où l'histoire doit savoir se conformer au discours ; Socrate est demeuré l'image même du philosophe.

Sa mère était sage-femme, peut-être son père fut-il sculpteur. Socrate voulut leur ressembler. Il prétendait exercer sur les âmes l'art de la maïeutique que sa mère, investie de cette fonction sacrée qui faisait d'elle une servante d'Artémis, avait exercé sur les femmes ; comme sa mère, ce serviteur d'Apollon n'enfantait rien, et se disait stérile, mais il entendait forcer les hommes à accoucher des vérités dont ils étaient porteurs, leur faisant retrouver en eux telle idée du vrai ou du juste, ou telle propriété d'une figure géométrique, comme il arriva un jour où Ménon lui avait confié un de ses esclaves pour l'interroger. Se connaissant, il savait qu'il ne savait rien, et n'était que l'instrument

qui vient en aide aux autres âmes en proie aux tourments qui accompagnent mises à jour et révélations. Car c'eût été trop longue et pénible affaire que de chercher à deviner ce qu'il portait en lui. Son auditeur, à moins d'être son familier, demeurerait frappé à sa vue comme de la décharge d'un poisson-torpille, à la fois fasciné et honteux. Il enfermait non des choses en son for intérieur, mais un pouvoir. Sans doute son père était-il responsable de l'avoir engendré comme on sculpte un Silène, ronde figure d'un petit dieu de terre cuite, dont le ventre enferme un autre Silène, qui en contient un autre encore. À l'intérieur de Socrate s'enfouit un Socrate, mais comment percer l'apparence ? L'intérieur existe, mais ressemble à l'extérieur. Étonnantes, en un siècle de beauté où Phidias orne l'Acropole des monuments destinés à chanter la gloire d'Athènes, sa laideur et sa difformité dissimulent une vigueur et une robustesse hors du commun. Sous le nez camus, exemple cher à Aristote, et dont les narines s'ouvrent largement vers les odeurs que le vent apporte, sous le front tout rond et fortement bombé, derrière les yeux gonflés et exorbités comme ceux de l'écrevisse qui forcent le regard à diverger, se cachent une volonté et une vigueur de l'âme qui font l'admiration de tous ceux qui l'ont vu vivre des circonstances extraordinaires. Au cours de l'hiver si rude de l'expédition de Potidée, il était le seul qui ne souffrît point du froid. Hors de la tente, on l'avait vu à plusieurs reprises demeurer longtemps immobile, indifférent et replié sur lui-même, et il resta une fois tout un long jour ainsi. Quand, au plus fort de la déroute, il se repliait à pied, aux côtés de son général, les ennemis passaient loin d'eux, craignant non pas la personne de l'officier, mais l'air décidé de Socrate et sa bravoure. Car l'empire qu'il exerçait sur la partie animale de son âme était tel qu'il pouvait en remontrer à quiconque. Jamais on ne le vit ivre au cours d'un banquet, et pourtant il savait boire mieux que personne. Ainsi pouvait-il assurer que nul n'est méchant volontairement : jamais sa volonté ne se déroba, et on ne lui connaît pas de faiblesse dans sa conduite.

Un jour, sous le gouvernement des Trente Tyrans, il reçut l'ordre d'arrêter un démocrate : Léon de Salamine. Ce qu'il ne fit point, car il estimait que l'homme juste ne peut, quelle que soit la fin qu'il vise, commettre l'injustice, et il préféra s'exposer aux sanctions de cette même justice. Quand, à la fin de sa vie, on intenta contre lui un procès en impiété, pour avoir tenté de corrompre la jeunesse, il préféra boire la ciguë plutôt que d'accepter, par l'évasion que ses amis lui proposaient, de trahir les lois de la cité qui l'avait protégé et nourri. Alors, sachant qu'il lui fallait mourir, il éloigna ses enfants et sa femme Xanthippe qui pleuraient, et s'entretint avec ses disciples des arguments pour lesquels il croyait l'âme immortelle, parce que

comparable à une essence. Puis il laissa à Criton le soin d'acquitter, auprès d'Esculape, fils d'Apollon le lumineux, la dette d'un coq blanc qu'il avait contractée. Ses amis quittèrent Athènes : Platon s'exila à Mégare, en compagnie d'Euclide. On était en 399.

Pourquoi cependant Socrate le sage, qui paraît comme un moraliste, devait-il donner à la philosophie grecque l'élan dont on le dit responsable ? Comment expliquer, autrement que par le hasard qui fit de Platon son élève, l'influence déterminante qu'il ne cessa d'exercer sur ses successeurs ? Si l'on préfère, en quoi sa morale et les éléments premiers de sa métaphysique méritaient-ils de fournir un point de départ à la réflexion platonicienne ? La réponse tient à la manière dont Socrate sut résister aux sophistes.

Car les sophistes, que l'histoire montre comme les adversaires de Parménide et de Zénon (autre sophiste pourtant, mais pour la bonne cause), furent sans doute d'abord les successeurs des éléates, car ils usaient des mêmes armes. La seule différence notable est que les sophistes enseignent la rhétorique et se servent de la philosophie et du discours pour faire fortune, apprenant à leurs élèves, issus de la plus brillante société des cités grecques, la manière de faire toujours triompher leur point de vue, dans un procès par exemple, en sachant tirer profit de la « force du discours ». Car en réalité le problème que se posent les sophistes est le même que se posent Parménide et Héraclite : celui de l'être et du discours sur l'être.

Parménide, excluant de l'univers logique tout ce qui ne se laissait pas formuler en termes d'immobilité, conclut à l'identité de l'être et du discours. L'être est ce qui peut faire l'objet d'un discours cohérent, le reste n'est que non-être. On voit comment déjà il est possible, dans un contexte parménidien, d'affirmer la correspondance stricte de ce qui est à ce qui est dit. Les mortels, qui parlent à tort et à travers, commettent seulement l'erreur de méconnaître la haute destination du discours, qui est de dire l'être. Mais ils n'en parlent pas moins, et l'opinion se fait passer pour l'être.

La découverte des sophistes tient en ce qu'ils prennent conscience que ce qui donne à l'être de Parménide son être logique, c'est précisément le discours, qui peut donner l'apparence d'exister aux objets dont l'opinion se préoccupe, ce qui atteste bien son extraordinaire puissance créatrice. Donc, pour un sophiste, le seul tort des éléates est d'avoir cru que c'est l'être qui donne sa vérité au discours, alors qu'en fait le verbe précède l'être et que ce sont les vertus du discours qui confèrent à l'être son statut d'existence. C'est bien pourquoi la sophistique paraît avoir pris élan sur la pensée parménidienne, traitant

du même problème des rapports de l'être et du discours, mais entendant accorder privilège non plus à l'être, mais au discours créateur. Ainsi, partant du discours, les sophistes inaugurent-ils la première grande aventure du langage, affirmant dans deux directions opposées tantôt qu'il ne peut y avoir d'être, au sens de Parménide, comme le démontre Gorgias, tantôt que n'importe quoi peut être, en vertu de n'importe quel discours, ce qu'assure Protagoras.

L'aventure de Gorgias, Sicilien né à Léontion, commence par l'ambassade qui le conduit à Athènes, en 427, plaider la cause de ses compatriotes contre les ambitions de Syracuse. Il sut émerveiller les Athéniens par son éloquence, et commença par donner en quelque sorte des récitals privés de rhétorique. On se disputa ensuite ses leçons.

Son principal écrit, que nous a conservé le sceptique Sextus Empiricus, porte le même titre que le poème de Parménide : *Du Non-Être ou de la Nature* ; le terme Non-Être a seulement remplacé le mot Être. Premièrement, dit Gorgias, il n'y a rien. Cela suppose qu'il n'y a pas même de non-être : car s'il y avait du non-être, il s'ensuivrait que quelque chose peut en même temps être et ne pas être. De la même façon l'être n'est pas, car s'il est non engendré, il est infini, et s'il est infini, il n'est nulle part. Enfin l'être n'est ni un ni plusieurs. Ainsi, rien n'est, puisque le non-être n'est pas et que l'être est un non-être. On imagine assez mal séparation plus complète entre l'être et la pensée. Gorgias poursuit en ce sens, montrant que l'on ne saurait prétendre penser l'être.

Deuxièmement, ajoute-t-il, même s'il était vrai qu'il y eût de l'être, nous ne pourrions le connaître ; car il faudrait que ce que nous pensons existe par le fait même que nous le pensons, pour que nous soyons sûrs de penser l'être. Or s'il est vrai que nous pouvons penser ce qui n'existe pas, il peut arriver aussi à ce qui est de n'être pas pensé. Et il est absurde de dire que tout ce que nous pensons existe. Si, sans les voir, je pense que des chars roulent sur la mer, je le crois effectivement, mais cette croyance est néanmoins absurde. Ainsi vaut-il mieux conclure qu'on ne pense pas l'être.

Troisièmement, conclut Gorgias, l'être est indicible ou incommunicable. Même en supposant qu'on puisse l'appréhender par les sens, comme la vue ou l'ouïe, il n'en reste pas moins que la réalité extérieure nous est communiquée par autre chose que la parole. Or comment ce qui est visible pourrait-il exactement devenir audible sous la forme de la parole ? De fait, ce n'est pas la parole qui traduit ce qui est hors de nous, mais c'est le donné extérieur qui devient révélateur

de la parole. Or il est encore plus évident, si le langage diffère du réel, que le non-être, ne pouvant être ni connu, ni communiqué, ne peut voir son existence prouvée d'aucune façon.

Ainsi, le monde est-il trompeur naturellement, et tout discours déjà trompeur sitôt prononcé, s'il prétend figer dans son immobilité la réalité fluente du monde. Le sage n'a aucun droit de prétendre conformer les apparences du monde à un discours logique et cohérent, comme Parménide le voudrait. Au contraire, chaque homme doit plutôt chercher à s'accorder avec l'univers, veillant à user au mieux de la puissance de la parole. Le seul savoir utile tient en la connaissance de l'occasion ou de ce qui est opportun. Le sophiste sait précisément saisir l'occasion et tourner à son profit les apparences du monde.

C'est par une autre voie que Protagoras aboutit à une conclusion comparable. Protagoras, originaire d'Abdère, en Thrace, avait connu au cours de sa vie maintes fortunes contraires qui pouvaient lui avoir donné une idée toute personnelle de la relativité des choses du monde. D'abord portefaix ou docker, il avait acquis un savoir et un talent qui suscitèrent, au milieu du ^v^e siècle, l'admiration sans réserve des Athéniens. Auteur réputé de traités sur la vérité, l'être et les dieux, il connut la plus grande gloire, jusqu'au moment où ce dernier écrit lui valut une accusation en impiété qui le contraignit à s'enfuir.

En effet, pour Protagoras, s'il existe un monde réel et non une nature qui se refuse même à n'être pas, ce monde ne s'accorde pas à l'univers du discours qui prétendrait l'unifier en lui donnant un sens. Le réel est toujours le support de discours opposés ou contradictoires. Ainsi, dans l'épineuse controverse que nous rapporte Plutarque, où l'on dispute de la cause de la mort d'un spectateur d'un concours de javelot, Protagoras assure qu'il est nécessaire de distinguer plusieurs points de vue différents. Pour le médecin, le javelot est évidemment la cause directe de la mort, pour le juge le lanceur est au contraire responsable, alors que pour le magistrat ce sont les commissaires du stade qu'il convient d'incriminer. La recherche de la solution réclame donc d'abord l'abandon d'un point de vue universel. C'est au point que Protagoras estime que s'il existe un discours vrai, c'est-à-dire droit et absolument adéquat, il est impossible de le découvrir. Alors s'introduit en philosophie la catégorie du relatif, entendons que c'est le discours qui est mesure de la réalité. Car la célèbre formule : « l'homme est la mesure de toutes choses » signifie non pas seulement que l'opinion que nous formons sur les choses diffère selon les hommes, et par là que le sens des choses doit nous échapper, mais souligne que c'est en s'emparant du réel par son discours que l'homme fait sienne la réalité et en « prend mesure ». Ainsi Protagoras n'est-il pas un sceptique, mais

comme l'assurent les sceptiques eux-mêmes, un dogmatique, pour qui le discours est efficace, au point de devenir l'instrument dont use le philosophe pour exercer sur le monde l'empire de sa raison. Le sage a appris à transformer l'apparence pour la tourner à son usage. À lui de trouver le discours qui s'adapte le mieux à la situation, ou la décision qui lui paraît le plus conforme aux intérêts du commun.

On voit donc que si Protagoras ne va pas jusqu'à substituer au monde un discours capable comme celui de Gorgias de le faire apparemment jaillir du néant, il n'en reste pas moins le champion d'une conception du discours tout à l'opposé de l'identité que Parménide se plaisait à rencontrer dans l'unisson de la pensée et de l'être.

Or Socrate serait sophiste, ce que certains parmi ses contemporains ont pu croire, s'il ne persistait à formuler l'exigence d'une réalité extérieure au discours, c'est-à-dire d'un être sur lequel le discours porterait, et qui serait l'objet de la pensée vraie cherchant ainsi à s'y conformer.

Au cours d'un dialogue où Platon le met aux prises avec un certain Calliclès, dont nous n'avons pas conservé d'écrits, Socrate refuse l'idée que chacun d'entre nous puisse, en mettant en œuvre sa faculté propre de jugement, créer jusqu'à l'idée même du bien. Calliclès, oubliant en effet que Protagoras mettait le sophiste en garde contre toute tentation d'universalité, estime que chacun doit se conformer à ce qui lui semble être le bien, et qu'il n'existe meilleur juge de nos vertus que notre nature même. La loi, qui n'est qu'une invention des natures faibles soucieuses de se protéger contre de plus héroïques caractères, ne mérite nullement l'attachement et le respect que lui voue l'ensemble des hommes. Elle n'est nullement un produit de la nature, mais seulement le fruit d'un artifice. L'homme le plus heureux est celui qui connaît les plus nombreux désirs et met en œuvre toutes les ressources de la ruse ou de la force pour les satisfaire.

Cette thèse est bien faite pour scandaliser doublement Socrate. Car si elle paraît moralement scandaleuse (on s'est plu à reconnaître en Calliclès l'inspirateur de Sade et de Nietzsche), elle l'est en même temps d'un point de vue logique. Elle suppose en effet qu'il n'y a pas d'être en dehors de la pensée, qu'il s'agisse de réalité morale ou physique.

Car Socrate ne peut pas rejeter tout à fait cette thèse. À la différence des sophistes il ne refuse pas à Parménide qu'il doive exister une certaine filiation entre l'être et le discours. Or, si l'être est premier par rapport au discours, ce que l'on doit chercher à maintenir contre les

prétentions d'un Gorgias ou d'un Protagoras, il est vrai en revanche que les sophistes n'ont pas absolument tort de soutenir contre Parménide qu'il existe une forme d'être, liée étroitement au discours, qui persiste à côté de l'Être unique, immobile et éternel de Parménide. L'erreur elle-même existe. L'illusion se manifeste d'autant plus dangereuse et trompeuse qu'elle se fait passer pour réelle, alors qu'elle n'est rien. Autrement dit, il existe des êtres multiples qui ne sont pas rien bien que paraissant illusoire. Il semble qu'il y ait, hors de l'être lui-même, d'autres êtres qui refusent de se laisser rassembler au sein d'un être unique mais veulent sans cesse se faire passer les uns pour les autres.

Cette rivalité entre les choses du discours qui ne sont pas choses, et les choses elles-mêmes qui ne sont pas discours, grave de conséquences pour la façon dont il convient de penser l'être, va conduire Socrate à formuler l'exigence d'êtres distincts, réels et séparés, qui rendraient valable un discours dont les sophistes ont montré qu'il est toujours possible. Il conviendrait, pour que soit préservé le réel, que Parménide réclame absolument contre l'entreprise des sophistes qui s'acharnent à sauver les apparences contre les prétentions de l'être unique, qu'il existe des objets de connaissance ou de discours soustraits au pouvoir du discours et qui par là échappent au caractère subjectif des jugements individuels. Socrate reste donc grand non parce qu'il fut un sage – le monde comptait avant lui de nombreux sages – mais parce qu'il est à l'origine d'une postulation philosophique fondamentale : il découvre en effet, sinon les idées, ce qui serait sans doute trop dire, du moins sûrement le concept, et, avec le concept, l'exigence du caractère sensé du discours.

Ainsi s'achève le règne des sophistes qui avaient mis fin à la prodigieuse construction monolithique de Parménide. Au carrefour des chemins qui mènent à gauche au néant, et à droite à l'être, Socrate conduit Platon sur la voie non encore frayée des idées.

Chapitre III

Platon : l'Opinion, les Idées, le Bien

Comment Platon, dont le père descend du vieux roi Codros alors que sa mère et son oncle Charmide comptent Solon pour ancêtre, et qui par là appartient à une des plus illustres familles athéniennes, fut-il séduit par le génie du populaire Socrate ? Alors qu'il n'a encore que vingt ans, Platon, jeune Athénien épris de savoir et de curiosité, ne se lasse pas, de 407 à 399, de suivre les leçons de celui dont il ne devait cesser d'imiter dans ses dialogues la dialectique interrogative. La condamnation de son maître l'exile à Mégare, auprès d'Euclide, puis le conduit en Égypte et à Cyrène, auprès du mathématicien Théodore. Revenu bientôt à Athènes, il y compose l'*Apologie de Socrate* et ses premiers dialogues, le *Lachès*, l'*Euthyphron*, le *Protagoras* et le *Gorgias*. Socrate y tient le rôle qui était encore le sien dix ans plus tôt, d'interrogateur avisé et de questionneur habile.

Séduit sans doute par les doctrines pythagoriciennes et orphiques, il voyage de nouveau, en Italie méridionale. À Syracuse, il conquiert l'amitié de Dion, beau-frère du tyran Denys, qui, jaloux de sa réputation, le remet à un capitaine lacédémonien, qui l'embarque pour Égine où il est vendu comme esclave. Racheté par un homme de Cyrène, Platon rentre à Athènes où, en 387, il fonde dans les jardins d'Académos, près du bourg de Colone, où Sophocle fait revenir Œdipe aveugle, l'école de philosophie qu'on nomme bientôt Académie.

C'est là que, quarante ans encore, jusqu'à sa mort, il nourrit de ses leçons Speusippe, son neveu, qui devait lui succéder, Aristote, Eudoxe l'astronome, Xénocrate, etc. On ne connaît qu'indirectement l'enseignement oral prêté à Platon. On dit qu'au fronton de l'Académie était gravée cette mise en garde : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », et qu'un jour où le maître entretenait du Bien son auditoire auquel il démontrait qu'il s'identifie à l'Un, tous s'en allèrent, excepté Aristote habile à saisir les arguments mathématiques. Mais le mépris que Platon manifeste pour l'écriture qui est toujours lettre morte, laisse penser que ses dialogues n'ont pu tout à fait garder

ce qu'il enseigna à ses disciples touchant la philosophie, la morale, la politique ou les lois. De ces fécondes années datent le *Phédon*, sur l'âme, qui nous rapporte la mort de Socrate, le *Banquet* et le *Phèdre*, sur l'amour et la rhétorique, la *République* enfin sur la justice et qui comporte une importante digression, de plusieurs livres, sur la philosophie, les idées et le Bien, où Platon rassemble ce qui, de sa doctrine, pouvait être livré au public.

La fin de la carrière de Platon est entrecoupée de deux nouveaux voyages en Sicile : poussé par la tentation de réformer la constitution de Syracuse où le tyran Denys venait d'être remplacé par un fils libéral, poussé ensuite par l'amitié, il tente de réconcilier, sans succès, Dion avec le nouveau souverain. Platon doit s'enfuir encore par deux fois, ne devant la vie la seconde fois qu'à l'intervention d'Archytas de Tarente, amiral qui l'admirait fort et goûtait assez la philosophie pour avoir travaillé à un commentaire de Parménide. Dans les intervalles marqués par ces deux derniers voyages, Platon compose le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, dialogues dans lesquels il soumet à un examen critique la théorie des Idées ; puis finalement le *Timée* et le *Critias* où il exprime avec Socrate, et en dernier lieu sans son maître dans les *Lois*, la somme de ses pensées sur l'univers des choses et des hommes.

Si le langage ou la pensée humaine ne sont pas mesure de toutes choses, c'est en dehors de nous qu'il convient de chercher une réalité susceptible d'échapper au caractère arbitraire de l'opinion. Le discours devrait pouvoir passer pour autre chose qu'une copie sonore du réel, pure succession d'images verbales. Aussi convient-il de découvrir le réel au sein des choses mêmes, par-delà l'apparence qui est propre aux termes du langage. L'existence de mots multiples témoigne de la présence d'êtres multiples, puisque toute copie a un modèle proche ou lointain. Les êtres sont donc plusieurs. Certes, l'être pris séparément, soit chaque être, est ce qu'il est, c'est-à-dire Même et non pas Autre. Mais l'Autre n'est pas un non-être absolu. Penser un être, c'est le prendre séparément, distinguer sa nature, le considérer « en soi ». L'Idée, ou Forme, c'est précisément la chose qui est, et qui, considérée ou prise en soi, possède un être défini, distinct des autres choses par un contour, et que la pensée ramène à elle-même en l'isolant ou en l'identifiant. Très tôt, dès les premiers dialogues, Platon postule l'existence nécessaire de choses-en-soi, ou d'objets réels et identiques à eux-mêmes : comme le Beau-en-soi de l'*Hippias Majeur*, le Courage même du *Lachés*, ou ce qui pour Euthyphron fait qu'une action pieuse est pieuse en elle-même.

Avec Platon, nous pouvons découvrir par quelle voie l'esprit, refusant

de se laisser séduire par la multiplicité des apparences toujours différentes de l'être, atteint l'essence qu'il recherchait, et par là constitue une science doublement valable, à la fois comme connaissance du monde intelligible et comme savoir pratique destiné à le guider au sein du monde sensible.

Les images sont multiples : la foule des autres, à perte de vue, s'oppose à un être même. Il est plus exact encore de dire que tel ou tel objet se définit par rapport aux autres objets. Il ne faut pas se laisser abuser par le terme d'« en-soi ». Le Même n'est pas, ne se présente pas absolument en soi, mais l'en-soi est délimité et circonscrit par un contour que dessine le dehors pris comme ce qui contraint l'objet à s'enfermer en soi-même, et non seulement comme un fond sur lequel il se détacherait. Aussi l'Idée ou l'essence ne peuvent-elles être le point de départ de la réflexion platonicienne. Il est impossible que l'Idée soit déjà au commencement visée en elle-même ; les premiers dialogues, appelés « aporétiques » parce qu'ils n'aboutissent pas ou ne rencontrent jamais l'essence, attestent la nécessité cruelle pour la pensée de se perdre d'abord au sein des apparences. Si l'Idée est la vérité de l'apparence, le modèle de l'image, ce n'est qu'à travers l'image qu'on peut espérer la découvrir. Or, toute pensée est image, toute opinion, fausse ou juste, est copie, altérée ou conforme à son être. L'ontologie platonicienne oppose au Même d'autres manifestations qui ne sont pas tant d'autres êtres que des pensées, d'autant plus nombreuses qu'elles ne sont pas adéquates. C'est pourquoi il est nécessaire au premier chef de découvrir un moyen de trier les apparences, et d'éliminer d'abord les images qui seraient les moins conformes au réel.

À la question de Socrate : « Crois-tu que des formes de piété, il y en ait d'autres ? », Euthyphron répond qu'il y en a d'autres encore. C'est la preuve que l'esprit en quête de vérité tourne encore dans la pluralité des images autour d'un objet qu'il ne parvient pas à cerner, et que ces images sont autant d'opinions, autant de reflets variables et fuyants comme ceux que l'eau emporte dans son courant. Ce sont ces opinions multiples qu'il convient de rejeter d'abord.

On reconnaît encore les images au fait qu'elles s'opposent. Lachès pense que le courage consiste à se faire tuer à son poste comme l'hoplite ; mais Socrate le contraint d'avouer que l'archer scythe qui, sitôt sa flèche décochée, s'enfuit pour mieux combattre, fait aussi preuve de courage. Ainsi ni l'immobilité ni la fuite ne définissent le courage : ces deux caractères accidentels n'appartiennent pas à l'essence du courage.

Mais il est plus vrai encore que, du fait même qu'elle est image, l'image n'est pas identique à son objet. La plus belle des jeunes filles, image de la beauté, ne se confond pas, comme le voudrait Hippias, avec la beauté ; comparée à celle de la déesse, la beauté des vierges est comme celle des marmites rapportée à celle des jeunes filles. À l'essence du beau, Hippias a substitué une image infiniment belle par rapport aux marmites, mais laide au regard de la race des dieux. Le beau en soi n'est réductible ni à une jeune fille, ni à une cavale, ni à une lyre. Ainsi l'opinion, qui n'est jamais qu'imagination ou représentation qu'un sujet prétend se donner de l'Idée, ne peut jamais se confondre avec l'Idée.

Car, à ces images ou représentations n'appartient que le caractère évanescent propre aux êtres engendrés, soumis à l'infortune et aux incertitudes du devenir. De même qu'Éros, dont le *Banquet* fait l'éloge, est un dieu enfant qui jouit d'une perpétuelle jeunesse, de même les phénomènes, c'est-à-dire nos représentations, naissent de la rencontre sans cesse renouvelée de l'objet sensible et du sens qui l'appréhende. La qualité sensible, la blancheur par exemple, comme dit Théétète, n'existe pas en soi pour les sens et hors de cette rencontre. Il faudrait que nous puissions, en usant des yeux comme moyens, concevoir la blancheur d'un objet, qu'il y ait en nous une faculté qui nous permette de dire que tel objet *est* ou *n'est* pas blanc. Les sens n'en seraient que les moyens, car cette faculté est l'âme, qui unifie en une perception cohérente les données communes aux objets sensibles et fixe ou arrête leur évanescence génération.

Aussi les données sensibles demeurent-elles dispersées et multiples et ne constituent-elles pas en elles-mêmes un être. La pensée a seule le pouvoir de donner un sens à ces sensations dispersées. Les sensations sont comme autant d'images inadéquates de l'objet. À la limite, il est impossible d'attester l'existence d'un objet hors de la pensée et qui serait de nature sensible. Il s'ensuit que nous ne rencontrons autour de nous que des apparences et que l'objet ne peut être senti : donc sa nature n'est pas sensible. S'il existe un être, hors de nous, et garant de la réalité de nos pensées, c'est hors de l'univers des sensations qu'il convient de le chercher. La seule réalité peut être d'ordre intellectuel ou rationnel, mais ne peut se prétendre empirique. Ainsi se trouve formulée une fois encore l'exigence d'êtres dont l'existence garantirait la possibilité de penser ou de connaître quelque chose qui ne soit ni une simple image, ni une pure apparence sensible.

Pourtant Platon n'a pas renoncé à accorder au mouvement l'être qu'il accordait au repos, et à conférer l'existence aux opinions et aux images. Le Repos est. Mais le Mouvement *est* dans un certain sens,

seulement son être est *autre*. L'être est, mais le non-être est *autre* et n'est plus pur non-être. De même, la pluralité qui renferme la multiplicité infinie doit être davantage un genre auquel participe la pluralité des êtres, qu'un attribut irréductiblement opposé à l'existence finie et limitée de ces êtres. Après s'être détourné du monde sensible, Platon reviendra donc aux phénomènes pour les sauver et pour en rendre raison.

Cette seconde direction de la pensée platonicienne a donné naissance à la question de savoir s'il y a eu une crise du platonisme, que refléteraient les derniers dialogues : si, à un Platon ami des Idées, n'a pas succédé un Platon accumulant dans la première partie du *Parménide* tant d'objections contre la théorie des formes, que certains interprètes ont pu supposer qu'elles étaient l'œuvre du jeune Aristote, déjà élève de l'Académie. Mais peut-être ces deux exigences sont-elles également caractéristiques de la double préoccupation platonicienne.

Certes, le platonisme est d'abord – non seulement parce que Platon commence par là, mais aussi parce que la tradition, guidée par l'interprétation d'Aristote, a tendance à faire de Platon un continuateur des pythagoriciens – une philosophie de la purification, qui se détourne des sens et des sensibles, se défie du corps et aspire à contempler les spectacles que l'âme a jadis entrevus dans le cortège des dieux. Amis des formes, Platon et les platoniciens le furent.

Mais le refus de l'apparence, au nom de la permanence et de l'identité des essences qui unifient les multiples et constituent le concept, instrument d'intelligibilité, aurait-il un sens, si Platon ne voulait pas en même temps sauver quelque chose d'encore réel, c'est-à-dire la réalité sensible, en reconnaissant à la multiplicité et au devenir un être autre que l'être de l'Un et du Repos et néanmoins être pour autant ? L'insistance avec laquelle Socrate interroge Lachès ou Hippias, pour les faire avouer que les images qu'ils proposent du courage et de la beauté, ne sont que des opinions relatives à la beauté en soi, serait stérile, si la chose en soi ne participait pas à ces objets. À quoi eût-il servi à Glaucon de s'exercer au maniement de la dialectique, s'il avait dû l'oublier de force en reprenant pied dans un monde où elle aurait été interdite de séjour ?

C'est pourquoi nous ne croyons pas que l'avis de Platon ait changé relativement aux idées, et par là même aux images sensibles et à l'opinion. Platon a toujours cru à la réalité du monde sensible : que les ombres de la Caverne ne sont pas des réalités signifie seulement qu'elles ne *sont* pas comme *sont* les réalités. Leur statut, qui n'est pas d'être purement, est d'être autrement. Par là, elles exigent d'être

sauvées, c'est-à-dire d'être comprises ou interprétées en raison. Les opinions sont comme les statues de Dédale, ces automates qui ne demandent qu'à être enchaînés. La science est le lien qui les attache et retient, et transforme en vérité permanente leur vérité précaire et leur utilité pratique.

L'effort du platonisme consiste donc à chercher à rendre raison, par la découverte des essences intelligibles, de la réalité sensible ; c'est-à-dire à découvrir ce qui est en repos dans le mouvement, un dans le multiple, même dans l'autre, nombre dans l'étendue, intelligible dans le sensible. Successivement, Platon a mis en œuvre deux méthodes : la première s'efforce de découvrir l'unité au sein de la multiplicité, l'essaim commun aux abeilles ; l'autre, s'armant du couteau du dialecticien, divise le genre en espèces et parcourt les articulations de l'un jusqu'en ses plus lointaines extrémités. Mais ces deux moments de la méthode ne font qu'une seule méthode.

La connaissance du vrai sur laquelle repose tout discours véridique suppose l'appréhension, par le philosophe, de l'être auquel ressemblent les apparences. Or cet être ne peut être saisi au niveau des apparences, mais réclame que se trouve dépassée et transpercée l'apparence. Le mouvement de l'esprit connaissant ou cherchant à connaître va donc, s'il s'amorce au niveau des apparences, consister d'abord en un détour. Il convient que l'âme du futur philosophe cesse de se porter vers les apparences, comme l'y inclinent sa nature et la partie sensible de son âme, mais au contraire prenne le parti de s'en détourner et de cesser de se laisser séduire par leur charme comparable à celui qu'exercent sur nous les artifices de la poésie. La dialectique requiert donc de celui qui prétend en vivre l'aventure, un changement radical dans sa manière de considérer les choses de ce monde et de se comporter à l'égard des objets sensibles qui, puisqu'ils sont sensibles, sont naturellement changeants et trompeurs. Cette purification nécessaire n'est pas sans ressemblance avec la mort, comme précise le *Phédon*, dans la mesure où l'âme doit en quelque sorte se ramasser sur elle-même, vivre isolée et en elle-même, en un détachement des choses sensibles qui constitue l'exercice des philosophes. Ce ne sont pas les sens ou l'imagination, fantastique par nature, qui sont susceptibles de découvrir la vérité de l'objet, mais au contraire l'intelligence. Dans la *Lettre VII*, Platon explique aux amis de Dion, à partir de l'exemple du cercle, en quoi le cercle réel est tout autre que ce que la nature pourrait nous porter à croire. « Cercle » n'est qu'un nom. Sa définition, composée de noms et de verbes, est celle d'un objet limité par des points parfaitement équidistants du centre. Mais ce n'est là qu'un second degré de réalité qui, pas plus que le nom, qui en constitue le premier degré, ne se confond avec l'objet.

En troisième lieu, le dessin qu'on trace et efface, la forme qu'on tourne au tour et qui périclète n'est pas non plus ce à quoi se réduit le cercle en soi, ou l'idée de cercle. En revanche, il existe un quatrième degré de réalité qui est représenté par la science, l'intelligence et l'opinion vraie relatives au cercle : il s'agit ici d'un genre qui ne possède pas de mode sensible d'existence, comme le son proféré ou la figure matérielle, mais réside au contraire dans l'âme. C'est précisément l'intelligence qui, par sa nature, se rapproche le plus de l'objet cercle pris en soi, alors que les autres s'en éloignent davantage. Ce que l'âme cherche à connaître, c'est non pas la qualité sensible, mais l'essence. Or, ce n'est qu'à force de manier ces éléments : nom, définition, image, essence enfin, qu'on arrive péniblement à créer la science, quand l'âme du dialecticien est suffisamment trempée. Car qui n'a aucune affinité avec l'objet vrai qui est l'essence n'obtiendra jamais la vision ni grâce à une certaine facilité d'esprit, ni grâce à la mémoire ; et ce n'est qu'après une longue lutte et de longs efforts, au terme d'un parcours qui épuise la réalité tout entière sous son double aspect sensible et intelligible, que brillera finalement la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec toute l'intensité que peuvent supporter les forces humaines.

Qu'apprend donc le dialecticien en effectuant ce détour qui passe par l'objet en soi, en parcourant ainsi les divers échelons du réel, en embrassant ainsi toutes les faces des choses existantes tout au long de l'itinéraire dialectique ? Dire en effet que l'âme de qui désire connaître s'élève des apparences à l'essence en une dialectique ascendante pour redescendre ensuite non sans risques au niveau du sensible ne suffit pas ; la métaphore peut être trompeuse : on voit mal ce qui pourrait rendre l'ascension possible et porter remède à la chute.

Or, le principe sur lequel repose la possibilité de la dialectique est l'*analogie*. Au sens propre il s'agit de la proportion mathématique unissant deux à deux divers termes, ou de la mise en évidence d'une identité de rapport : , ou si l'on préfère : *a* est à *d*, et inversement. Le grand intérêt du raisonnement par analogie est de permettre de se faire une idée d'un terme impossible à saisir autrement, connaissant les trois autres termes et le rapport qui unit le troisième au quatrième. Ainsi calcule-t-on la « quatrième proportionnelle ». C'est par exemple ce qui permet à saint Augustin de donner à son lecteur une idée de la nature du Père de la Trinité, inexprimable par d'autres voies, en formulant que le Père est au Fils ce que la Mémoire est à l'Intelligence. Ainsi Socrate explique-t-il au sophiste Polos, dans le *Gorgias*, que le maquillage est à la gymnastique ce que la cuisine est à la médecine, ou plutôt encore, que la sophistique est à la législation ce que le maquillage est à la gymnastique, et que la rhétorique est à la justice ce que la cuisine est à la médecine. Et c'est même l'objet final de ce

dialogue, dont on a parfois discuté qu'il porte sur la justice ou sur la rhétorique, que de mettre en lumière le rapport qui unit les deux termes dont l'un n'est que la contrefaçon ou la copie de l'autre. On reconnaît en effet aisément ici le rapport qui existe entre toute copie et son modèle, entre toute apparence sensible et le réel intelligible, entre la manifestation corporelle et l'essence.

Revenons pour plus de simplicité à l'exemple du cercle. Le mot « cercle » entretient un certain rapport avec la définition dont il est l'image, et ce rapport analogique se retrouve dans la relation qui unit l'objet corporel, fait au tour ou dessiné, à l'essence même du cercle. Comment, en ayant pris conscience de l'analogie qui étend à travers le monde sensible et le monde intelligible son réseau de proportions, ne pourrions-nous finalement parvenir à l'idée, appréhender ce qui était hors de portée d'un simple discours, ce qui se situe à l'extrême limite et au terme du monde intelligible, dans une région peuplée de seules idées, à la frontière même de l'Être dont parlait Parménide, et qui est l'Être divin par excellence ? Parcourir ainsi le monde, épuiser en quelque sorte tout le réel, c'est prendre conscience de cette analogie fondamentale, saisir la raison d'être des apparences sensibles et devenir apte à les rattacher à leurs modèles intelligibles, en disposant par là d'une science certaine et en cessant à jamais d'être dupe de ce qui ressemble seulement à l'être. De même que l'art du maquillage ne peut donner au visage que les couleurs factices d'une santé que seule procure la gymnastique, de même que la cuisine confond ce qui est agréable au palais avec ce que la médecine peut effectivement juger sain ou néfaste, de la même façon le sophiste prétend révéler ce qui convient à la cité et que le véritable législateur est seul à connaître. Mais avoir saisi ce rapport, c'est être devenu dialecticien, être en mesure de rejeter les faux-semblants, posséder la connaissance du dernier terme du rapport, avoir élevé son âme jusqu'aux objets intelligibles qui échappent aux sortilèges des fantômes sensibles.

C'est ce pouvoir propre au raisonnement par analogie qu'entend mettre en lumière le texte du livre VI de la *République* connu sous le nom d'« allégorie de la ligne ». Le point de vue adopté ici par Socrate est celui, dit-il, de la clarté et de l'obscurité relatives des choses. Si l'on considère les divers degrés de réalité auxquels peuvent s'appliquer et correspondre divers modes de connaissance, il convient de préciser le sens de l'analogie qui unit l'univers sensible au monde intelligible. Supposons une ligne coupée en deux parties inégales, de telle sorte que se trouvent ainsi représentés le sensible et l'intelligible. L'inégalité de la division s'explique du fait qu'il doit y avoir plus de clarté et de réalité dans le modèle qu'on n'en saurait trouver dans la copie. Ainsi l'importance du monde intelligible est-elle plus grande que celle du

monde sensible.

Pourtant, et selon une proportion analogue, le monde sensible comprend deux sections qui se correspondent. La première est composée d'*images*, c'est-à-dire des ombres que produisent les êtres sensibles, ou encore des reflets ou images qui se reproduisent dans les eaux ou à la surface des objets polis et brillants. Ces images admettent pour modèles les *objets* de la seconde section : nous qui sommes des êtres vivants, les plantes, et les choses, naturelles ou fabriquées. Or, il est évident que ces deux sections du monde sensible entretiennent un rapport comparable à celui qui existe entre l'opinion et la connaissance, et que si les images relèvent de la fausseté, les êtres qui en sont les modèles représentent l'élément vrai, le terme de l'analogie dans lequel on peut, semble-t-il, placer une confiance légitime. Ce que l'intelligible est au sensible, et ce que la vérité est à l'opinion fausse, l'objet sensible l'est à son ombre ou image.

Il convient aussi de couper de la même façon la section de l'intelligible. Dans la première classe, celle des *intelligibles d'en bas*, l'esprit part d'hypothèses, en se servant comme d'images des êtres mêmes qui sont les modèles des ombres de la section inférieure. C'est ce que font les géomètres qui raisonnent sur des figures, bien que ce ne soit pas à ces figures qu'ils pensent, mais à d'autres figures auxquelles celles-ci ressemblent. Ayant tracé un carré ou une diagonale, ils ne s'intéressent pas à la figure présente et sensible, mais à celle représentée. Le dessin joue le rôle d'hypothèse ou, si l'on veut, ce qui est proche de l'étymologie, de marchepied, dont use le géomètre pour arriver à voir l'objet géométrique dont nous avons déjà montré qu'il n'était saisissable que par la pensée. Aussi les objets intelligibles d'en bas sont-ils les modèles directs dont les sensibles d'en haut sont les copies, et par leur intermédiaire se trouve ainsi franchie la barrière qui sépare les deux mondes, sensible et intelligible. Mais cette section est faite d'êtres essentiellement intermédiaires, dont nous trouvons le modèle dans les mathématiques qui ont, aux yeux de Platon, le tort de se servir d'objets réels comme d'images, et de ne pas rattacher leurs découvertes au terme qui les suit dans l'échelle de l'intelligibilité, à savoir le principe qui occupe une place plus haute, mais au contraire de partir d'une hypothèse pour se diriger vers la conclusion.

C'est pourquoi Platon postule l'existence d'*objets intelligibles d'en haut*,

auxquels le dialecticien aurait accès, non plus par une sorte de progression ascendante, à partir d'objets considérés eux-mêmes comme les copies d'autres objets qui en seraient les plus vrais modèles, mais au terme d'une méditation au contraire en quelque sorte régressive ou descendante, s'effectuant à la manière d'une sorte de détour qui passerait par le principe lui-même, l'Être par excellence. Situé au-delà de la réalité elle-même, il est *anhypothétique*, c'est-à-dire qu'il n'admet plus d'hypothèse, et donne leur sens aux êtres intelligibles qu'il éclaire d'un jour nouveau... Alors l'intelligence est en mesure de rattacher à l'être, qui leur confère leur vérité, les objets qu'elle rencontre par un mouvement non plus de fuite ou d'ascension à partir du sensible ou de l'hypothétique, mais au contraire de retour, selon l'itinéraire de la génération elle-même, par laquelle égalité, ordre et justice s'introduisent dans la multiplicité sans limite, où, comme dira bien plus tard le poète, Midi le Juste y compose de feux la mer ; le terme premier, l'Être qui est le Bien, paraissant ainsi comme l'Un au dialecticien parvenu au faîte de la pensée et rapportant de son aventure l'inoubliable souvenir de l'éblouissante lumière contemplée, qui jette un jour nouveau sur tous les êtres du monde.

Ainsi la dialectique trouve-t-elle son achèvement dans la contemplation dernière du Bien ou de l'Être, lorsque l'esprit redescend de la source unique du savoir pour fonder la science et proférer un discours vrai sur les objets qu'il rencontre au cours de ce retour, exprimant le nécessaire rapport entre toute réalité et sa source, la *participation*, qui est parenté, entre l'idée et l'Être. C'est pourquoi la dialectique platonicienne revêt souvent les couleurs étranges du souvenir, comme si l'être contemplé à l'instant l'avait été jadis, comme si la permanence et l'éternité du Bien avaient été autrefois entrevues par l'âme qui les retrouve à travers le discours de la science, comme si nous ne disions la vérité qu'en révélant ce qui nous est le plus intime et propre, ce qui constitue notre plus cher patrimoine. L'essence est mieux saisie dans son rapport avec un éternel et divin naguère, et le dialecticien n'invente jamais moins que lorsque retrouvant tel aspect oublié de l'Être, il en réaffirme l'inoubliable présence. Le réel, compris comme authentique, est toujours reconnu ; il y a comme un arrière-goût, comme une saveur de déjà entrevu dans toute redécouverte du dialecticien, pour qui le passé est une sorte de gage de réalité et de permanence. Ainsi savoir est-il se ressouvenir, comme le montre la preuve administrée par Socrate à Ménon : le jeune esclave non instruit de géométrie est en lui porteur des idées innées que sont par exemple les propriétés de la diagonale du carré. Le *Phèdre* justifie la théorie de la *réminiscence* par la représentation d'un lieu, d'un espace céleste et même supracéleste des Idées où les âmes se nourrissaient, avant leur

chute, de la contemplation des essences qui font à la divinité cortège. Tout délire : amoureux, poétique, mystique, où l'âme oublie sa condition présente et déchue, permet de retrouver la vision des félicités perdues, sans intermédiaire, mais par une sorte de toucher du Bien lui-même ; et les élans de l'âme, ses désirs et son regret du divin sont autant de signes de l'empire qu'exerce seul sur nous ce qui nous a déjà frappés. La dialectique est donc autant une entreprise de restauration de notre véritable nature qu'un moyen de notre connaissance. L'entreprise dialectique doit être pour Platon l'œuvre de toute une vie.

C'est pourquoi, sitôt après avoir montré, dans sa *République*, comment l'analogie peut permettre la reprise de conscience de ce savoir perdu, Platon reprend du point de vue, non du savoir, mais de l'âme prisonnière, l'analyse des rapports entre l'apparence sensible et la réalité intelligible. À l'allégorie de la ligne fait suite le mythe de la caverne. Déjà, dans ses fables, que chérissait Socrate, Ésope avait confondu souvent la vérité du Logos avec la signification du mythe. Ici encore, le mythe accompagne le discours, conférant encore à l'analogie une signification supplémentaire. Après l'exposé des raisons, faisons place à son complément nécessaire : la révélation poétique et mythique du chemin que l'âme doit parcourir pour vivre la vie du philosophe.

Représente-toi maintenant, dit alors Socrate, notre nature, selon qu'elle bénéficie ou non d'une éducation. Dans une caverne souterraine, dont l'entrée est seule ouverte, sur toute sa longueur, à la lumière, des hommes sont retenus prisonniers depuis leur enfance. Leurs jambes et leurs cous sont pris dans des chaînes, de telle sorte qu'ils ne peuvent ni tourner la tête, ni faire aucun mouvement, mais assistent depuis toujours au spectacle que leur offrent les ombres qui défilent sur le mur du fond. Derrière eux, sur une hauteur, on a allumé un feu, pareil à la lumière d'une lanterne magique, et devant cette source lumineuse se trouve une sorte de piste, comparable par sa fonction au muret des théâtres de marionnettes : c'est derrière ce mur que défilent des gens, porteurs d'objets de toutes sortes, représentant des figures d'hommes ou d'animaux, en bois ou en pierre, qui dépassent au-dessus du mur, et dont l'ombre se trouve projetée sur le fond de la caverne. Certains de ces machinistes parlent, d'autres ne disent rien.

Ces ombres, et l'écho des voix que retourne la muraille, constituent pour les prisonniers la réalité tout entière. Abusés par les apparences de ce monde dont un flot d'ombres mouvantes leur a livré l'aspect, ils appellent monde et réalité ce qui n'est qu'ombres et apparences. Ce

n'est pas sans embarras, ni peine, ni révolte, qu'on forcerait le prisonnier de se tourner vers l'envers du décor qui est pourtant l'endroit. Lui dit-on qu'il ne voyait tout à l'heure que des riens sans consistance, il préférera ces riens évanescents à des apparences plus dures.

Mais il faut le contraindre davantage encore, et le délivrer tout à fait en le forçant d'escalader le chemin escarpé qui conduit au grand jour, où les objets fabriqués que brandissaient les serviteurs du maître de ballet ne sont eux-mêmes que des ombres de copies. Ébloui de cette lumière nouvelle, il ne peut que protester de la vérité du demi-jour d'en bas. Il faut d'abord l'accoutumer aux ombres et aux reflets dans l'eau, à la lune et aux étoiles, car la nuit du ciel est aux ténèbres du souterrain ce que le soleil est à la lune et aux étoiles. Le terme suprême de l'ascension est en effet la contemplation du soleil lui-même, dont le philosophe conclut qu'il gouverne les saisons et les années, et nourrit les objets qu'il anime, même si la cause de la lumière est encore cause de l'ombre. Cette lumière qui dispense la vie aux objets sensibles procure aussi vérité et intelligence, et il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique.

Le mythe de la caverne, qui est à l'allégorie de la ligne ce que la poésie est à la dialectique, réussit à paraître comme l'analogie de l'analogie, le symbole du rapport entre le visible et l'intelligible, entre la lumière des nuits et les clartés du jour.

Mais sa leçon est bien davantage morale. Platon y entend montrer que toute âme a en elle un pouvoir de s'élever jusqu'au Bien, et un organe comparable à un œil qu'on ne saurait mouvoir sans se tourner soi-même tout entier et qui entraînerait l'âme dans la contemplation de la partie la plus brillante de l'Être, que nous appelons le Bien. L'éducation philosophique ménage la conversion de l'âme tout entière. Car de toutes les fonctions de l'âme, il en est une qui certainement appartient à quelque chose de plus divin : la faculté de connaître. Ainsi la connaissance est-elle pour Platon une entreprise morale, et parce qu'elle vise la contemplation de l'Être qui est le Bien, et aussi parce qu'avec elle l'âme atteint les sommets les plus élevés qui lui soient accessibles.

Mais l'âme ne tend pas naturellement à se hisser jusqu'à la contemplation des essences divines. S'il la faut forcer et contraindre par l'éducation, par une bonne rhétorique, ou par l'exemple de délires qui tous concourent à composer les instruments de persuasion du philosophe, c'est qu'à côté de l'élément divin et éminemment

raisonnable que constitue l'intellect prennent place deux facultés qui prétendent sans cesse au gouvernement de l'ensemble : la colère et les passions. Il en est en effet de l'âme humaine comme d'un attelage ; le cocher doit, pour conserver sa juste route, combattre les élans insensés du cheval de gauche, noir et indiscipliné, par la volonté impulsive du cheval blanc. Mais tout bon cheval que soit ce dernier, il n'en est pas moins cheval, c'est-à-dire qu'il représente un élément redoutable de fougue, qu'un rien d'abandon dans la conduite du char laisserait libre d'imprimer au tout une direction coléreuse : car la volonté est d'abord colère, et tend aussi à se révolter contre la raison. Ainsi le *Phèdre* présente-t-il de l'âme cette triple image.

Dans la *République*, Platon nous invite, pour nous en composer une figure, à imaginer un de ces monstres tels la Chimère, Scylla ou Cerbère, dont parle la fable, qui rassemblent en un seul corps des formes multiples. Modèle-toi d'abord, dit Socrate à Glaucon, un monstre à mille têtes dissemblables ; façonne ensuite un lion, puis un homme, de telle sorte que l'hydre soit bien plus grosse que le lion, et le lion plus gros que l'homme. Alors que du dehors on n'aperçoit qu'un homme, la raison pourtant est sans cesse en butte aux appétits des passions de l'hydre toujours prête à dévorer le petit dompteur, si le lion ne secourait son maître. Quand l'emportent les désirs, il en est de l'âme comme de Léontios, fils d'Aglaïon, qui, passant près des Longs Murs, et remontant au Pirée, finit par succomber à la tentation de contempler des cadavres qui gisaient là, et s'écria, ouvrant des yeux contre lesquels la colère devenait vaine : « Malheureux, jouissez de ce beau spectacle. »

À ces trois facultés doivent correspondre trois vertus, si tant est qu'il puisse exister une vertu propre à la partie passionnée de l'âme. Sagesse doit être la qualité et la vertu de tout gouvernement raisonnable. Courage, qui n'est point vertu de la tête mais, comme le souligne notre étymologie, siège dans le cœur, est vertu guerrière, faite d'obéissance au chef, et de colère contre le commun ennemi. Enfin les passions multiples et renouvelées ou changeantes de l'hydre réclament le frein de la tempérance qui est marque non d'un esclavage, comme le prétendraient Calliclès ou Thrasymaque, mais de continuelle et durable victoire.

Et pourtant la plus belle et la plus noble des vertus n'est aucune de ces trois vertus particulières. Ni courage, ni tempérance, ni même sagesse ne sont comparables à la justice. La justice est intérieure : elle ne qualifie pas telle ou telle action de l'homme, comme un acte est courageux, ou sage une décision ; mais c'est l'homme lui-même qui est juste. Ce qui signifie qu'une harmonie, comparable aux proportions

réglant les accords de la lyre, ou aux rapports d'analogie sur lesquels le monde se trouve construit, unit en un ensemble accordé les trois parties de l'âme. L'injustice est désaccord, dysharmonie, discorde, sous les trois formes d'intempérance, de lâcheté et d'ignorance.

Il n'est de même, pour la cité, dont la structure reproduit en grand et d'une manière plus évidente encore celle de l'âme humaine, qu'une seule forme de gouvernement parfaitement juste : celle où le commandement est confié au plus sage. L'aristocratie est la seule constitution qui confère à chacun sa juste fonction et sa place définie, les gouvernants y légifèrent et tiennent seuls conseil, leur vertu est la sagesse ; les guerriers constituent une seconde classe dont l'unique vertu est le courage, alliant à la vaillance discipline et soumission ; la troisième classe, qui groupe les natures esclaves, doit être contrainte par cette sorte de police à une tempérance qui ne lui est pas naturelle, et sans laquelle se trouverait ruiné l'État.

Et pourtant, l'analyse des gouvernements à laquelle Platon se livre dans sa *République* n'est que l'histoire de la corruption de l'aristocratie, sous l'effet d'une loi qui tient, semble-t-il, davantage de la nature du temps et du devenir que de la forme de la constitution elle-même.

Il semble que tout devenir implique division. Au sein de la meilleure aristocratie s'installe la discorde. Les gens de courage, prompts à user de leurs armes, honoreront davantage les vertus guerrières. On hésitera à élever les sages aux magistratures, on y sera avare en même temps que prodigue du bien d'autrui. Instruit sous le régime non de la persuasion mais de la force, on honorera davantage la gymnastique que les Muses. Ainsi la timocratie doit-elle succéder à l'aristocratie : son caractère distinctif est l'ambition et l'amour de la gloire.

Le timocrate, dur envers les esclaves, doux envers les hommes libres, épris de bravoure et méprisant l'éloquence, engendre bientôt un fils tout aussi ambitieux : sa mère ne cesse de lui montrer les défauts du chef de la famille pas assez soucieux de s'enrichir, et dont elle critique l'indifférence ; partagé alors entre le père noble et la mère jalouse, il laisse se développer ses désirs qu'on eût jadis combattus et devient un ambitieux. L'oligarchie est sa constitution, où le pouvoir est exercé par un petit nombre d'hommes avides de richesses.

Mais quand le pauvre, maigre et brûlé de soleil, voit à ses côtés, dans la guerre, le riche nourri à l'ombre et chargé d'une graisse surabondante, ne se dit-il point que la richesse est le fait de la lâcheté des pauvres ? Ceux que la constitution méprise n'attendent-ils pas l'instant d'une révolution ? La démocratie s'établit quand, après leur

victoire, les pauvres se partagent les magistratures. Mais si cette constitution a l'air d'être, dit Platon, la plus belle de toutes, tel le manteau bigarré d'un moderne arlequin où se côtoient toutes les libertés, le franc-parler, la possibilité d'accomplir tout désir, il n'en n'est pas moins vrai que cette sorte d'égalité qu'on y trouve n'est nullement justice, et qu'au contraire l'anarchie prend naissance de cette faculté qu'on y rencontre d'y assouvir toutes ses passions. C'est la partie intempérante de l'âme qui en effet y gouverne. Aux belles manières succède l'insolence, à la liberté l'anarchie, et au courage l'impudence.

Or, le désir effréné de liberté, dont en démocratie on dit toujours qu'il est le plus grand bien, et que pour cette raison l'homme libre ne peut vivre qu'en un tel pays, conduit l'État à sa perte. On y flatte tant les passions qu'on voit le maître redouter ses élèves et le vieillard se faire badin pour ne pas paraître despotique. L'âne même, accoutumé à une allure noble et fière, heurte dans la rue le passant. Alors de la licence naît l'esclavage le plus entier. Les plus passionnés, tels les frelons armés d'aiguillon, deviennent des meneurs, et la ruche se rebelle sous leur conduite contre les frelons désarmés que sont les riches. Le peuple se donne un favori dont il accroît le pouvoir, et la tyrannie pousse sur la tige de ce protecteur. Le tyran s'en va, pourfendant les ennemis du dehors, ruinant ceux du dedans, et entretient la guerre, qui rend le chef indispensable. Ainsi le peuple, voulant échapper à l'esclavage, tombe dans la plus cruelle servitude.

Tels sont les tourments successifs infligés aux peuples qui n'ont pas su faire régner la justice. L'effrayant visage de la discorde et de la rébellion apparaît sous le masque du pouvoir dont se parent guerriers et esclaves auxquels manquent savoir et sagesse que le meilleur gouvernement réclame.

À travers ce portrait de la cité injuste, grossissement épouvantable des tourments auxquels toute nature en dysharmonie se trouve exposée, se devinent les châtiments dont se rendent coupables ceux qui n'ont pas su choisir leur destinée. Car si la corruption et la dégradation des êtres sensibles paraissent inévitables, étroitement liées qu'elles sont à la nature du devenir, il n'est point dit que l'Être, qui est le Bien, doive être tenu pour responsable de tout ce qui arrive dans le monde. C'est chacun de nous qui est cause de son destin, et Dieu est innocent.

Il est innocent, proclame le héraut qui, prenant les sorts sur les genoux de la Parque Lachésis, lance sur l'assemblée des âmes qui doivent se réincarner ces jetons qui, chacun, représentent une destinée. Et chacun devait choisir. Er, le Pamphylien blessé que l'on crut longtemps mort

et qui fut le seul homme vivant, le seul Grec à avoir assisté à cet infernal spectacle et à pouvoir nous le raconter, au terme de la *République*, nous dit quelle est cette foire aux destinées, exposées sur le sol même, en ce marché oriental : vies d'animaux, vies de tyrans, interrompues d'exil, d'assassinat ou de mendicité, vies glorieuses ou vies pauvres. Et chacun choisissait, et trompé par la hâte, ou rendu prudent au contraire par une vie antérieure tout entière consacrée à la méditation philosophique, se condamnait à mille ans de souterraines souffrances dans un enfer d'où jaillissaient d'horribles cris, ou méritait au ciel un voyage rempli de béatitudes et de spectacles d'une beauté infinie. Er avait vu Orphée choisir la vie d'un cygne, trompé par une femme, il ne voulait pas naître de leur sein ; Agamemnon devint un aigle, le bouffon Thersite un singe ; Atalante dont la vie s'était écoulée sur le stade ne sut résister aux attraits d'une destinée d'athlète ; Ulysse enfin, soulagé d'ambition par ses épreuves passées, mit longtemps à se découvrir l'obscur condition d'un heureux mendiant. Ainsi, en ce jour des choix et des responsabilités des hommes où toute la vie se joue sur une décision dont les Parques ne sont pas cause, et où les tentations de la vie passée rejaillissent avec tout leur soudain attrait, il faut s'être armé longtemps de patiente philosophie, et avoir souvent accompli le détour dialectique qui seul procure sagesse et connaissance du Bien, pour être en mesure d'échapper aux pièges d'une destinée perdue.

Avec le platonisme, la philosophie s'enrichit d'une gravité religieuse et d'une intensité humaine que la réflexion païenne ne retrouvera plus. À côté d'une science premièrement fixée et définie selon les règles d'une dialectique que Socrate n'avait su codifier avant lui, Platon offre une place étrange au mythe. On le dit poète. On le dit initié aux mystères pythagoriciens. Il prétend tenir de prêtresses, comme Diotime, ou d'anciens sages, comme Solon, des révélations comparables à celles que les grenouilles ou les flûtes, ou les cigales encore, ont apportées à Socrate. Où est le temps où c'était philosopher qu'entendre chanter les cigales de l'Ilissos ? D'autres, les sophistes, où maints savants d'aujourd'hui n'oseraient se reconnaître, diront comme Calliclès, à la fin du *Gorgias*, que ces mythes ne sont qu'histoires de bonnes femmes. Mais toutes les discussions propres à renverser nos théories laisseront toujours intacte, dit le Maître, cette vérité qu'il faut encore plus soigneusement éviter de commettre l'injustice que la subir, que le méchant mérite châtement, que toute espèce de flatterie doit être évitée – et la flatterie désigne toujours le terme infamant de l'analogie – et qu'enfin la vraie rhétorique, comme toute autre activité qui devrait viser la vérité, doit être mise toujours au service du Bien. Laisse-toi alors traiter d'insensé, mépriser, railler, et souffre qu'on t'insulte, si l'on veut, tu n'en tireras aucun mal, si tu es homme bel et

bien, honnête et vertueux. Laissons-nous guider par ces vérités qui nous enseignent que la meilleure vie revient, dans la vie et dans la mort, à pratiquer la vertu.

Ainsi, au terme de la conversion dialectique, où, au-delà des essences mêmes, le Vrai, le Beau et le Bien s'accordent à composer un seul Être, la réfutation de l'opinion et la réflexion sur les Idées concourent à jeter les fondements d'une morale adossée pourtant aux mystères d'une métaphysique qui renonce à se laisser formuler et définir par les moyens humains qui ont conduit le philosophe à la postuler.

Chapitre IV

Aristote : la Substance, la Science, le Bonheur

L'univers que Platon lègue à ses disciples de l'Académie est un monde formé d'une hiérarchie d'idées ou de concepts. Les objets qui le peuplent sont des choses spirituelles, que déjà Socrate visait. La science enchaîne par le discours ces pures idées, et surtout s'efforce de s'édifier par un mouvement de progrès ou d'ascension qui conduit l'esprit jusqu'aux degrés supérieurs de la hiérarchie : connaître est une entreprise morale. Outre le Bien, qui est la divinité même, les seuls êtres réels sont les essences qui sont les termes les plus universels et les plus limpides en même temps. Mais n'est-ce pas un présupposé méthodologique qui pousse Platon à traiter les êtres sensibles comme des ombres ou des apparences ? Pourquoi le visible ne pourrait-il être aussi et en même temps connu ? Pourquoi laisser tomber toutes les richesses de la sensation ? De quel droit considérer les apparences comme trompeuses ? La nécessité de combattre les sophistes montreurs d'apparences ne contraignait-elle pas Platon à rejeter toutes les apparences d'un coup pour éliminer tous les risques d'erreur ? Ou bien n'était-ce pas le caractère religieux de son inspiration qui le poussait à refuser à l'âme prisonnière en ce monde des délices nourris surtout d'illusion et de faux-semblants ?

En tout cas, la pensée aristotélicienne marque un retour décisif au sensible sinon aux choses de la terre. Au lieu de chercher comme son maître à se hisser jusqu'à la contemplation du terme le plus noble de l'analogie, Aristote cherche au contraire le moyen de formuler ce qui dans chaque individu, considéré dans son originalité, dans sa singularité particulière, dans son existence concrète, peut devenir l'objet d'une connaissance. Le seul terme réel est l'individu. En dehors du monde sensible, il n'existe pas de monde intelligible. Ce qui est matériel existe, et le philosophe doit tout entreprendre de connaître. Comment donner à la connaissance un statut plus large, comprenant dans le monde l'élément sensible et changeant ? C'est à cette préoccupation que semble avoir d'abord voulu répondre la méditation aristotélicienne.

Né à Stagire, en 384, Aristote fut l'élève des physiologues avant de venir à Athènes, suivre l'enseignement de l'Académie, à l'âge de 17 ans. Par son père, en effet, il se rattache à toute une tradition de science empirique et d'observation. Le médecin personnel du roi de Macédoine ne pouvait qu'avoir été fort instruit des choses de la nature, car cette médecine qu'on veut croire naïve avait au moins une franchise de méthode et une honnêteté dans l'investigation curieuse qui la rendaient savante déjà. Et l'on imagine aisément Nicomaque reprochant à son collègue Ctésias, médecin d'Artaxercès, d'avoir rapporté des observations erronées sur le liquide séminal de l'éléphant. Aristote n'avoue-t-il pas souvent pour maîtres d'anatomie et de biologie Syennesis, Polybe l'hippocratique et Diogène d'Apollonie ? Attentifs, curieux, soupçonneux envers la nature, aimant toucher du doigt le réel et confiants en l'apparence qu'ils contrôlaient, tels étaient ces anciens naturalistes.

À la mort de Nicomaque, Proxène d'Atarnée se chargea de faire donner à son pupille l'éducation la meilleure qu'un Grec, qui n'était point métèque comme on prétend souvent, mais clérouque, c'est-à-dire colon, et riche de surcroît, pût alors recevoir. Du choc que fut pour lui la révélation des thèmes platoniciens, les *Dialogues* de jeunesse sont la meilleure preuve. À la manière du *Phédon*, l'*Eudème* développe les thèmes de la réminiscence, de l'âme-harmonie, et maudit le sort des âmes attachées au corps. Et après la mort d'Eudème, son âme seule revient à Syracuse. Ce n'est que peu à peu et lentement que la pensée du jeune Aristote s'affranchit de la première influence académique.

Aristote demeura à Athènes jusqu'en 347. La mort de Platon le voit en effet quitter l'Académie, en même temps que Xénocrate et Théophraste. C'est à Assos, en Troade, qu'il retourne, avec cette sorte de fidélité dont toute sa vie témoigne, pour ceux de sa famille ; c'était la ville natale de son tuteur, où il retrouve un camarade de jeunesse, Hermias, devenu tyran d'Assos et d'Atarnée, et dont il épousera la nièce. Deux ans après, Aristote s'installe à Mytilène, dans l'île de Lesbos, et c'est de ce séjour sans doute que datent de nombreuses observations sur la faune des eaux du golfe de Smyrne, qui devaient entrer dans les traités sur les animaux.

En 343, Philippe, roi de Macédoine, lui confie l'éducation du jeune Alexandre. Quand ce dernier succède à son père assassiné, son maître revient à Athènes où il fonde le Lycée, dont les adeptes prirent le nom de péripatéticiens de la coutume qu'ils avaient de deviser ensemble, tout en se promenant dans les jardins. C'est là que sont composés les traités que nous avons conservés et qu'est donné l'enseignement qui devait étendre à travers le bassin méditerranéen conquis par

Alexandre la réputation d'Athènes dont la splendeur et l'hégémonie politique appartenaient maintenant au passé. C'est là aussi qu'à la mort de sa première femme il épouse Herpyllis dont le fils, Nicomaque, à qui est dédié *l'Éthique*, devait connaître une mort anticipée. Lui-même, accusé d'impiété par les antimacédoniens, s'enfuit à Chalcis, où il meurt l'année suivante, en 322, à l'âge de 63 ans.

Si la figure d'Aristote ne connaît pas l'étonnant relief propre à Socrate ou à Platon, c'est peut-être qu'il se consacra si entièrement à l'étude que l'image que les anciens entendirent garder de lui est celle d'un homme austère, pensif et méditatif. Il apportait à l'activité de connaître le sérieux d'un moraliste qui place au premier rang les vertus du discernement ou de la pensée. Il est vrai aussi que ses conquêtes spirituelles et ses hardiesses philosophiques, en même temps que sa prodigieuse destinée et son autorité futures, contribuent à nous le présenter comme le plus grand des maîtres de la pensée antique, et comme celui dont l'influence devait avoir le plus large retentissement. Car son œuvre tout entière constitue la somme des connaissances scientifiques de son temps, et les savants dont s'honore la scolastique seront surtout des commentateurs de la doctrine péripatéticienne.

Si, avec l'aristotélisme, la philosophie élargit le domaine de la connaissance aux dimensions de tout ce qui entre dans l'univers, prenant dès lors le sens qui sera le sien jusqu'au xvii^e siècle, c'est que l'objet sur lequel porte la connaissance n'est plus le même que celui que visait la dialectique platonicienne. Certes, la philosophie continue d'être la science des premiers principes, mais elle n'est plus que cela, et, à partir de la métaphysique qui traite de l'être en tant qu'être, se développe non point seulement une théorie des Idées qui seraient pensées comme autant d'êtres distincts et séparés, mais une conception nouvelle de la réalité concrète désignée par le terme de *substance*. En effet, l'erreur des platoniciens est d'avoir voulu séparer l'essence ou l'idée de sa manifestation sensible. Alors l'idée devenait la seule chose qui fût réellement chose, et elle était tellement à elle seule la chose, que le reste ne pouvait être qu'apparence, et confuse, vague et trompeuse encore. L'idée est une construction que Platon surajoute, et qui n'est point jugée par Aristote indispensable à la compréhension des êtres ; car la substance « suffit », dit l'auteur de la *Métaphysique*, et elle ne fait qu'un avec son essence, ou forme, ou quiddité.

Qu'est-ce donc que la substance ? C'est la chose qui est. La chose qui subsiste. Ce n'est pas certes la matière : des cailloux en tas sont matière de la maison, ainsi que les poutres. Mais on n'habite pas un

tas de cailloux. Encore faut-il que les matériaux soient ordonnés selon un certain plan, une certaine idée, et qu'à la cause matérielle s'ajoute une cause formelle, qui est le plan ou si l'on veut la forme et la disposition qu'ont prises les éléments matériels qui composent la maison. Mais on ne peut pas dire non plus que la forme constitue à elle seule l'objet, qu'elle exprime la réalité de la chose : on ne s'abrite point des intempéries derrière une essence. Donc, ce qui est réel, ce qui existe et ce dont la science doit rendre compte, c'est une substance au sein de laquelle se trouvent unies matière et forme, la forme n'existant pas à proprement parler sans une matière qui la fasse exister, et, inversement, la matière réclamant une forme. La substance n'est donc même pas l'union de la matière et de la forme, c'est ce qui exige cette union. La substance se rencontre dans le monde comme une chose concrète, un individu déterminé et séparé. Elle n'admet pas de contraires.

Matière et forme sont donc les deux premières causes de la substance. La matière, seconde cause, est l'élément indispensable et nécessaire, le ce sans quoi il n'y aurait pas d'objet. La forme, première cause, est à la fois ce qui détermine la matière à être telle substance, ce donc que la matière devient dans le changement ; c'est pourquoi elle est aussi l'acte par rapport au devenir, et ce qui, du point de vue de l'être et de la connaissance, est le plus réel et partant l'essentiellement connaissable. À ces deux causes s'ajoute la cause efficiente ou motrice, l'agent transmettant à l'élément passif sa forme ou y éveillant la forme qui déjà virtuellement s'y trouve contenue – on voit que cette troisième sorte de causalité ne fait que décrire en quelque sorte la causalité de la forme ; enfin l'analyse des causes se trouve complétée par la postulation de la cause finale, qui ne fait qu'un avec l'essence, la fin étant la forme non encore possédée ou conquise à laquelle aspire la matière. Ainsi ces quatre causes se ramènent à la forme et à la matière, l'agent ou moteur d'une part et la fin d'autre part ne faisant qu'un avec la forme. On comprend que la science de la substance soit en même temps la science des quatre causes.

Pourtant, on ne peut prétendre que ce soit la même science qui traite à la fois de la cause formelle et de la cause matérielle. Chacun des éléments qui composent la substance appelle un genre de connaissance particulier. C'est pourquoi il convient d'établir une distinction entre les sciences, disons abstraites, qui traitent soit d'objets immobiles séparés et éternels, comme la théologie, soit d'objets qui allient la matière à la forme, mais sans tenir compte de la matière, comme il arrive en mathématiques, et les sciences qui s'intéressent à la part de changement que connaît l'objet du fait même que la matière qui le compose est sujette à changement, ce qui est le

cas de la physique. Il est bien évident que l'idée de pouvoir constituer une science des changements survenus aux objets matériels et de rendre compte par un discours logique du devenir et du mouvement, constitue une des originalités de l'aristotélisme par rapport au platonisme ; mais déjà, cette conception de la substance n'est pas sans faire surgir des difficultés dans la connaissance formelle de l'objet.

Qu'est-ce donc qui, de l'objet, est le plus connaissable ? Si l'élément le plus réel est l'individu, qui en lui réalise l'union étroite de la forme et de la matière, comment connaître ce qu'il y a de plus individuel et propre en lui ?

Si nous considérons un individu concret, une substance première, nous voyons qu'il est le support d'un grand nombre d'attributs divers. Par exemple, Socrate peut recevoir un grand nombre de prédicats ou d'attributs, admettre des « catégories » diverses et même contradictoires. Ainsi on peut dire de Socrate qu'il est homme, ce qui indique sa substance. De fait, il est homme et non cheval. Définir sa taille en coudées, c'est le mesurer en *quantité*. De même il admet comme *qualité* le blanc, ou l'état de grammairien. En *relation*, il est double, moitié ou plus grand qu'un autre individu. Telles sont les quatre catégories fondamentales, auxquelles s'ajoutent le lieu et le temps (au Forum, l'an dernier), la position et la possession (il est assis, il est chaussé), l'action et la passion (il coupe, il brûle, il est coupé, il est brûlé). Telles sont les dix catégories.

En elles-mêmes, elles ne sont, nous dit Aristote, ni vraies ni fausses. Elles sont simplement autant de déterminations que peut recevoir l'individu. C'est la nature qui a pour fonction de réaliser ces attributions, qui fait par exemple que Socrate est blanc. Le discours vrai doit être à même de reproduire l'attribution telle qu'elle se présente dans les choses, et l'attribution vraie sera tout simplement celle que le discours aura exprimée d'une manière conforme à celle qui se trouve dans les choses.

Pourtant une première difficulté surgit à propos de la substance. Si l'individu est la substance première, en quoi la substance peut-elle être une catégorie ? C'est parce que la catégorie exprime un genre. L'attribut ou le genre n'est pas dans un sujet, mais s'y rapporte. La catégorie est précisément l'élément commun dans les choses qui participent de chacune d'elles. C'est même dans la mesure où elles sont très générales qu'elles peuvent être dites formelles. Elles expriment des déterminations réelles de l'être sans pour autant cesser de représenter ce qui demeure le plus éloigné de l'individu. Seuls l'Être et l'Un, qui, dans la mesure où ils peuvent convenir à tout, n'ont

pas de contenu propre, ne sont pas des catégories.

Ainsi, considérant la substance première, ou l'individu, nous l'apercevons comme comprenant en lui un certain nombre d'attributs, qui peuvent du reste appartenir en même temps à d'autres objets. Mais ce qui définit le point de vue du sujet, ou encore le point de vue de la sensation et partant de la matière, c'est que la proposition qui l'exprime place l'attribut dans la *compréhension* du sujet. Quand je dis : « Socrate est blanc », je déclare que l'individu Socrate, que la sensation rencontre en premier, est bien plus réel de mon point de vue que la catégorie abstraite qui n'existe qu'à travers le sujet Socrate, et qui en fait est contenue en lui. Si c'est la matière qui fait l'individu, l'élément attribué est attribut de cette matière. Le sujet est l'indispensable support de la catégorie, qui pour la sensation n'existe pas en dehors de lui. Les genres, par conséquent, viendront résider dans la matière. C'est là la position la plus éloignée du platonisme.

Mais ce n'est pas en tant qu'être matériel que l'intellect saisit Socrate. Et n'est-ce pas ma connaissance de l'homme qui me permet de connaître Socrate en le déclarant homme ? N'est-il pas vrai que la science ne peut connaître que par l'intermédiaire de termes généraux, en remontant de la substance première, Socrate, à la substance seconde, homme, qui est une espèce, et même, par le truchement de l'espèce, au genre qui englobe l'espèce : l'animal, qui est un terme plus universel encore ?

Alors l'individu n'est plus ce qui « comprend » l'attribut, mais inversement ce qui est compris dans l'*extension* du terme plus universel, ou concept. Dans une certaine mesure, c'est-à-dire du point de vue de la science ou de l'intellect, la forme peut être dite ce qu'il y a de plus « substantiel » dans l'objet. Dire donc qu'une chose est attribuée à une autre, celle-ci étant prise universellement, revient à dire que celle-ci enferme celle-là dans son extension, revient à définir le terme universel comme une classe. On prendra un sujet « universellement » lorsqu'on assurera que tout ce qui est dit de l'attribut peut être dit du sujet, ou encore que la totalité du sujet figure bien dans l'extension de son attribut.

Raisonnement, construire la science, serait alors, semble-t-il, une entreprise comparable à celle dont Platon trace le chemin. Pourquoi alors la science ne procède-t-elle pas par contemplation des concepts,

embrassant par la vue de l'être tous les individus qui figurent dans son extension ?

C'est qu'en fait, pas plus qu'il ne se borne, comme la sensation, à considérer l'individu appréhendé sous son aspect premièrement matériel, le point de vue de la *raison* ou de la connaissance ne se hisse aux sommets d'un intellect pur abîmé dans la contemplation des universaux. L'originalité d'Aristote tient toute dans la manière finale de poser le problème de la connaissance comme celui d'une union de la matière et de la forme ; ce qui lui permet d'échapper à cette contradiction propre à la lutte des deux termes, en considérant que le réel n'est ni la matière, ni la forme, mais le *composé* des deux. Aristote, en même temps qu'il combattait les platoniciens, s'opposait violemment au sensualisme de Protagoras. Comment donner une forme à cette union ? Quel intermédiaire trouver entre le genre et l'individu, entre l'élément formel et universel et la matière-sujet ? La réponse nous est donnée par le *moyen terme*.

Platon, dans le *Sophiste* et le *Politique*, avait tenté de construire par « division » une science descendant de termes extrêmement généraux jusqu'aux objets sensibles : ainsi, le pêcheur à la ligne chasse des objets non inanimés, mais animés, non pas marcheurs, mais nageurs, non pas qui volent, mais qui restent dans l'eau, et non par des barrages, mais en frappant la proie. Pourtant la division platonicienne n'aboutit pas toujours, et n'est jamais qu'une sorte de syllogisme impuissant, parce que les conclusions qui la terminent sont toujours trop générales. Ce qu'il faudrait, c'est que la discursion reçoive une raison qui la fonde, que l'individu ou sujet de la conclusion soit rattaché par une raison à son attribut dans l'extension duquel il se trouve. Or c'est ce que fait précisément le syllogisme aristotélicien.

On a exagéré, en songeant à Descartes qui découvre un autre moyen de construire la science et se montre si sévère pour le formalisme aristotélicien, l'impuissance du syllogisme, que les *Analytiques* définissent pourtant comme un raisonnement qui part de certaines données pour en dégager, par ses propres forces, des connaissances enveloppées dans ces données. En effet, le recours au *moyen terme* constitue le propre recours à la raison, à la cause de l'attribution, à l'*essence* même. Si par exemple nous disons que « la moitié de 2 angles droits est un angle droit » et que nous voulons démontrer que l'« angle inscrit dans le demi-cercle est droit », il nous faut recourir à la *cause*, qui en l'occurrence ici est matérielle, à savoir que l'« angle inscrit dans le demi-cercle est la moitié de 2 angles droits ». Cette proposition rend manifeste le rapport entre les deux premières déclarations, c'est elle qui renferme la médiation, qui est le moteur de la mise en relation des

termes extrêmes.

Voyons plus précisément comment le syllogisme entend recourir à l'essence.

Soit le syllogisme catégorique célèbre :

Majeure : « Tous les animaux sont mortels. »

Mineure : « Or, tous les hommes sont des animaux. »

Conclusion : « Donc tous les hommes sont mortels. »

Un terme est commun à la majeure et à la mineure, qui disparaît dans la conclusion : c'est le *moyen terme*. Sa fonction visible est de mettre en rapport le terme qui a la plus grande extension, qu'Aristote appelle *majeur* (mortels) avec le terme qui connaît la plus petite extension, qu'on appelle *mineur* (hommes). Or le terme d'animal constitue exactement l'essence de l'homme : il est la substance seconde qui se présente comme la vérité, selon l'intellect, de l'individu ou substance première. Et la fonction de la raison est de réaliser cette mise en relation, de rendre manifeste ce que l'intuition du jugement déclaratif (en compréhension) contient implicitement, en le dévoilant sous la forme explicative de l'extension. Le processus de la proposition extensive du syllogisme, qui considère le sujet comme contenu dans la classe représentée par l'attribut, est un retournement du *sens* de la proposition, où ce qui se trouve exprimé n'est plus seulement une propriété incluse dans la substance sujet, mais apparaît comme la vérité essentielle sortie du sujet et tirée hors de lui, de telle sorte que ce qui se trouve affirmé et dévoilé, c'est l'essence qui, parce qu'elle constitue la vérité du sujet, est plus réelle et plus substantielle encore. Mais il ne faudrait pas dire qu'il existe ici deux points de vue contradictoires : celui de la sensation, où l'individu (mineur) est sujet ; et celui de l'intellect où la forme (majeur) est attribut. En réalité, l'essence est effectivement attribut du sujet dans la mineure et sujet de l'attribut dans la majeure. L'animal, essence de l'homme, dans le jugement pris en extension, est aussi l'essence à valeur de sujet, si l'on prend en compréhension la majeure : tous les animaux sont mortels. L'essence est donc saisie en même temps comme attribut et sujet, c'est bien aussi la raison pour laquelle le moyen terme peut être *en même temps* sujet de la majeure et prédicat de la mineure.

Il ne reste plus à Aristote qu'à s'assurer de l'extension du moyen terme par rapport au mineur et au majeur. Si le majeur contient le moyen terme dans son extension, et si le moyen terme renferme dans son extension le mineur, on peut conclure à l'implication du mineur dans le majeur. C'est la première figure du syllogisme. C'est le syllogisme parfait (catégorique) où l'universel explique le particulier.

Mais l'essence appréhendée par la raison peut avoir plus d'extension que les deux autres termes. Alors le moyen terme est deux fois attribut, dans les deux propositions. Aristote précise qu'on ne pourra conclure que par des propositions négatives si nul A n'est M, et si tout B est M, nul B n'est A. Mais on ne peut conclure affirmativement, car A et B peuvent être tous deux entièrement contenus dans M, sans qu'ils aient eux-mêmes aucun rapport.

Enfin, si le moyen terme a la plus petite extension, il est lui-même à la fois dans l'extension du mineur comme du majeur. Un tel syllogisme peut seulement montrer qu'une partie du mineur se trouve dans l'extension du majeur. Si tout M est A, et si tout M est B, quelque B est A.

Telles sont les trois *figures* du syllogisme. Pour éviter que ne s'établisse une confusion entre le tout et la partie, Aristote établit une distinction supplémentaire entre les propositions qui peuvent être universelles (ou singulières) et particulières. Ce qui, combiné avec la distinction entre propositions affirmatives et négatives, donne quatre possibilités, désignées par les voyelles A, E, I et O ; A et E étant des propositions universelles, I et O des propositions particulières, affirmatives ou négatives. Les *Analytiques* développent la possibilité de convertir entre elles les propositions (par ex. : nul B n'est A, devenant nul A n'est B) et définissent les *modes* valides du syllogisme, que les scolastiques désigneront plus tard par des mots contenant les voyelles exprimant la qualité et la quantité des trois propositions : *bArbArA*, *cElArEnt*, *dArII*, *fErIO*, etc.

On trouverait encore dans le syllogisme *inductif* un exemple significatif de la manière dont le syllogisme aristotélicien recourt à l'essence. Soit en effet le raisonnement suivant :

L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps, Or (tous) les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet,

Donc, tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

La conclusion paraît excessive, dans la mesure où au lieu de conclure que quelques animaux sans fiel vivent longtemps, à savoir l'homme, le cheval et le mulet, Aristote conclut que la totalité de la classe des animaux sans fiel a pour attribut de vivre longtemps. On estime alors généralement que pour s'accorder avec les règles du syllogisme, Aristote devrait être en mesure de préciser que l'extension du moyen terme (homme, cheval et mulet) est équivalente à l'extension du mineur (animaux sans fiel), ce qui suppose en bonne logique que l'énumération des individus qui composent la classe des animaux sans fiel est complète. En fait, il est tout aussi aristotélicien de penser qu'à travers l'homme, le cheval et le mulet a été intuitivement saisie l'essence des animaux sans fiel, ce qui épargne une énumération devenue inutile et qu'il serait trop long d'entreprendre. Pour la raison inductive, dans la mesure où le moyen terme exprime l'essence du mineur, c'est-à-dire dans la mesure où toute la réalité des animaux sans fiel se retrouve exemplairement affirmée et déployée par les trois individus cités, le moyen terme, dont l'extension réelle est inférieure à l'extension du mineur, finit pourtant par le comprendre dans son extension. La fonction logique l'emporte cette fois sur la quantité pour peu que par là l'essence se trouve manifestée.

On voit ainsi que l'instrument forgé par Aristote pour la connaissance revêt une grande souplesse. Il ne faudrait pas se laisser abuser par le terme de logique formelle qui désigne l'*organon*, outil du connaître. Formel signifie seulement que la raison sait recourir à la forme et à l'essence, dans l'extension de laquelle sont inclus les individus particuliers que la science désire connaître, mais qui sont appréhendés et saisis dans leur vérité essentielle, dans leur réalité pensée comme universelle. La connaissance procède par concepts qui sont autant de termes généraux, autant d'universaux englobant dans leur extension les individus que seuls la sensation révèle plus réels, mais que la raison rattache à une classe qui seule peut être effectivement connue.

Comment alors une science de l'élément sensible et matériel est-elle possible de surcroît ? Comment rendre compte du changement propre à la matière qui devient ? Comment une physique est-elle encore édifiable ? Si l'on connaît par concepts, ce sont les vérités les plus éloignées de nous, en tant que nous disposons de sensations, qui sont les mieux connues : à quoi servirait-il alors d'être proche de l'univers sensible ? C'est qu'on ne saurait, dit Aristote, connaître l'universel autrement que par induction, c'est-à-dire en partant de vérités particulières, et l'induction ne se pratique pas en dehors de la perception sensible.

Or, ce n'est pas parce qu'une chose naît et périclit qu'il est impossible de connaître la cause de la génération et de la corruption. Certes on ne peut connaître l'accident, c'est-à-dire ce qui, résidant dans un sujet, ne fait pas partie de son essence et par conséquent ne se rencontre en lui ni nécessairement, ni le plus souvent. Mais on peut, en revanche, construire une science, la *physique*, dont l'objet est l'être qui contient dans sa substance le principe du mouvement. Or, l'être est soumis au changement en tant qu'il réside en la matière : aussi la science du mouvement porte-t-elle sur des objets matériels, par opposition à la métaphysique, ou aux mathématiques, qui traitent de formes, séparées par abstraction, de la matière. Car elles étudient les êtres qui tombent sous les sens seulement en tant qu'ils sont mesurables. Et seule l'astronomie, dans la mesure où elle entend traiter des êtres supralunaires qui ne sont pas corruptibles, peut user de raisonnements géométriques. Pour tout ce qui est proprement sujet à changement, le recours à la perception sensible et à la sensation s'avère au contraire indispensable, et ce serait renoncer à être tout à fait homme, comme font les platoniciens, que refuser le concours des sens. Certes, nos sens nous font rencontrer d'abord ce qui est le plus confus ; mais de même que la mathématique parvient par les voies de l'abstraction à s'élever jusqu'à une forme plus simple de la grandeur, de même la physique doit, à partir des éléments constatés par le moyen des sens, abstraire des principes plus généraux.

La rançon d'une telle méthode tient à ce que la certitude, liée à la proximité de la sensation constatant le phénomène, diminue au fur et à mesure qu'on approche les causes possibles des phénomènes. Car c'est bien sur du possible que raisonne le dialecticien auquel Aristote donne des règles dans ses *Topiques*. La science, devenue science des causes, mesure davantage le possible, et le plus fréquent ou ce qui est constant, qu'elle ne porte sur l'universel. La physique apparaît comme un système de suppositions, dès que dépassant le niveau de la constatation sensible elle s'occupe de conjecturer le pourquoi des choses.

La matière, en effet, étant sujet, est le sujet du changement. En ce sens, elle est dite puissance par opposition à l'acte qui désigne l'état actuel de la substance révélant telle ou telle forme. Pourtant l'abstraction ne se borne pas à analyser la matière et la forme. Car si la matière est le sujet de plusieurs formes possibles, dont une seulement se trouve réalisée en acte alors que les autres demeurent simplement en puissance, il est vrai aussi que la non-existence actuelle de l'autre forme, qui n'est pas encore et qui peut aussi bien être un jour, constitue un élément particulier dont la science du changement doit tenir compte. C'est la privation. Pour que ce qui est actuellement

blanc devienne noir, il faut non seulement que la noirceur existe en puissance dans le corps qui est blanc en acte, mais encore que la privation présente de la forme future, dans le sujet apte à la posséder, rende la génération possible, seule la matière sujet demeurant dans ce changement.

On conçoit aisément que la description des espèces du changement soit plus aisée que la considération des causes. Le changement est de quatre sortes possibles. Premièrement, il peut être génération et corruption d'une autre substance, la forme étant détruite et laissant place à une autre forme dont la même matière est le lieu. Deuxièmement, il peut être augmentation ou diminution, dilatation ou contraction. Ainsi les êtres organisés manifestent des changements en quantité. Troisièmement, il est altération, lorsque la qualité change, comme le corps noir qui devient blanc. Quatrièmement, il se borne à une translation, c'est-à-dire un déplacement dans l'espace. Cette quatrième sorte de mouvement a la particularité d'être la seule dont sont affectés des êtres éternels, qui échappent à la génération, et aux altérations en quantité et en qualité.

La physique ne peut que faire négativement ressortir la nature de la cause du mouvement. Considérant en effet que le mouvement local l'emporte sur les trois autres par son caractère perpétuel, ce qui lui impose une trajectoire circulaire, sans commencement et sans fin, il convient de lui assigner un principe éternel lui-même. Quelle est donc la cause de ce mouvement primordial dont découlent ensuite tous les autres ? Le moteur dont il doit être question est la raison d'être non plus directe mais indirecte des substances, et la cause directe du mouvement. On aperçoit déjà par là le caractère privilégié de l'astronomie aristotélicienne au sein de la physique. Le mouvement des astres, êtres éternels, aux trajectoires circulaires, est la cause indirecte du mouvement de génération, d'augmentation et d'altération propres aux substances sublunaires. Or le mouvement circulaire suppose un changement initial, un mouvement avant le mouvement. Le temps lui-même, nombre du mouvement, suppose le mouvement, et pas plus que le mouvement il ne peut avoir eu un commencement. Il est donc éternel, et temps et mouvement renvoient à un moteur éternel, cause de ce mouvement. Ce Premier Moteur est en tant que moteur en possession d'une forme dont il ne peut être privé. Il n'est que forme. Donc il n'est pas mobile. Il est au contraire le principe immobile du mouvement auquel se subordonne immédiatement un mobile éternel. Immobile, il est inétendu parce que au-dessus de l'étendue. Infini, il échappe dernièrement à l'analyse du mouvement de la nature, et fait l'objet d'une théologie.

L'empire du physicien est essentiellement constitué par le monde sublunaire. Au mouvement circulaire des astres se substitue le mouvement rectiligne, qui définit surtout deux sens, le haut et le bas. Les quatre éléments : feu, air, eau et terre, tantôt secs tantôt humides, chauds et froids, composent par leurs combinaisons les êtres inanimés. Les êtres vivants ont pour particularité de pouvoir se nourrir, croître et décroître d'eux-mêmes. La cause efficiente de leur mouvement est l'âme, qui est forme et non cause, et exerce ses fonctions par le moyen des instruments que le corps lui fournit.

On ne saurait épuiser par une énumération l'ensemble des observations qu'accumule Aristote sur les animaux et sur les plantes. En son œuvre de naturaliste se retrouve un souci de classement et d'ordre, et sans cesse, par-delà l'individu examiné, l'intention de définir l'espèce et le genre auxquels il se rattache. Sur l'homme, qui occupe une place privilégiée parmi les êtres vivants, l'observation des mouvements et des actes va se couronner par une éthique, qui est un des plus admirables traités d'anthropologie que la philosophie antique nous ait laissés. Prenant en considération la fin visée par l'auteur de l'action, et non simplement ses causes proches ou efficientes, la morale péripatéticienne entend couronner l'édifice construit par la science et proposer une théorie du bonheur humain propre à ranger l'être doué d'intellect parmi les « moteurs » ou les acteurs les plus semblables aux dieux.

Ce n'est pas de peu d'importance pour la conduite de la vie que nos plaisirs et nos peines soient conformes au bien ou au mal. C'est pourquoi l'ensemble que constituent l'*Éthique* et la *Politique* ne traite pas seulement de la nature des biens et des maux mais davantage des plaisirs et des peines. Ce qui définit la problématique aristotélicienne en matière de morale, c'est un accent porté non, comme le faisaient les platoniciens, sur la nature du Bien et sur les moyens que la vertu offre à l'homme de bien soucieux d'élever sa nature jusqu'aux plus divins objets, mais sur les caractères mêmes de l'action humaine, sur ce qui constitue plaisir et bonheur dans la réalisation de l'acte.

Car l'analyse aristotélicienne ne considère pas seulement l'action comme un élan de l'âme, par opposition à la passion, mais entend rendre compte de la relation que l'activité instaure entre l'agent ou l'organe, et son objet. Ce qui définit l'être humain, comme plus généralement l'être vivant, c'est la jouissance d'un certain nombre de facultés qui ne demandent que la rencontre d'un objet sur lequel elles puissent exercer activité. On voit même tous les êtres rechercher comme un bien l'objet de leur activité essentielle, et le plaisir qui se rattache non à cet objet, mais à l'activité qui s'exerce sur lui. Que la

faculté ou l'organe rencontre un objet qui lui soit propre, que la meilleure faculté rencontre l'objet qui lui convienne le mieux, alors naît le plaisir qui couronne l'activité, parachevant l'acte non comme l'élément sensible complète la faculté sensitive, mais comme une sorte de fin surajoutée, telle à la jeunesse sa fleur. Ainsi la vue, qui s'exerce sur l'élément visible, et le plaisir de voir, plus remarquable encore lorsque l'œil le plus apte à percevoir rencontre l'objet qui comble le mieux ses désirs.

Mais la jouissance qui s'attache à l'assouvissement du désir et à la conquête de l'objet propre à satisfaire la faculté ou l'organe ne constitue jamais qu'un plaisir, surajouté et supplémentaire, qui demeure éloigné de notre nature propre et ne se confond pas avec le vrai bonheur, plus proche de nous. Qui oserait poursuivre comme un bien un plaisir déshonorant ? Qui choisirait de demeurer en enfance, même en continuant de goûter au plus haut point les plaisirs réservés aux enfants ? Bien que le plaisir contribue à nous porter aux bonnes actions, comme la peine nous détourne généralement d'activités néfastes, plaisir et peine ne peuvent suffire à constituer un critère de la moralité de nos actions. S'il est un Souverain Bien, il doit tenir davantage à la nature même de l'être vivant doué de diverses facultés d'agir, ou de l'homme qui tend intimement vers son bonheur propre, qu'à la rencontre toujours plus ou moins aventureuse d'un objet propre à exercer la faculté qui par hasard y découvre un plaisir. Le bonheur ne peut effectivement être suspendu à un hasard ni dépendre d'une telle rencontre, car il se révèle plus profond, plus intime, plus propre, attaché à la joie que nous procure l'accomplissement ou la réalisation d'un talent, d'une qualité ou d'une vertu qui nous soient propres.

À première vue le joueur de cithare ne peut tirer plaisir que de la musique : ses mains doivent rencontrer la lyre et ses doigts pincer les cordes pour que surgisse le plaisir de jouer. L'heureuse rencontre d'un instant est d'abord bonne fortune ; mais le citharède heureux n'est point seulement fortuné. L'activité plaisante signifie un bonheur plus profond, la bonne fortune extérieure est l'indice d'un mouvement de l'âme musicienne qui s'accomplit dans l'activité musicale. La perfection et le bonheur du bien jouer sont plus étroitement liés à la nature du musicien qui peut devenir un grand musicien qu'à l'instrument même de la musique. Le bonheur du citharède appartient au citharède devenu ce qu'il pouvait devenir, à l'amateur de musique devenu en jouant musicien ; mais il faut comprendre que le bonheur n'est point le plaisir d'avoir joué mais, comme on dit, le jeu, trésor du virtuose. Ainsi, lorsque l'action s'accomplit et que le plaisir passe, l'auteur de l'action achève et parfait, en s'accomplissant et

parachevant son talent, un bonheur qui est son bien.

Pourtant ce n'est pas la faculté qui constitue la vertu. Si la vertu est en nous, elle ne tient ni à la capacité d'éprouver tel ou tel état, ce qui réduirait la vertu au sentiment, ni non plus à telles facultés qui sont en nous par notre nature, car si nous naissons tels ou tels, ce n'est pas notre nature qui est méchante ou bonne. C'est à partir d'une disposition naturelle que parachève en nous l'habitude par le moyen d'une élaboration consciente qui met en jeu notre volonté, que prend naissance la disposition vertueuse. Le terme grec, par lequel Aristote désigne cette disposition qu'est la vertu, signifie la perfection des possibilités naturelles, l'excellence qui rend l'œuvre de l'homme excellent. La vertu, c'est une possession, un avoir, permanent parce qu'on l'a toujours – et la perpétuité de ce bien suppose qu'elle est dans nos mœurs et habituelle ; c'est aussi un pouvoir qui demeure toujours, même lorsqu'il n'est pas exercé, au sens où le musicien qui s'endort et le savant qui sommeille peuvent se réveiller tous deux musicien et savant. C'est donc un avoir acquis, résultat d'un apprentissage, un bien qui nous est tellement propre qu'il tient à ce que nous sommes devenus, et qui ne peut nous être ravi, comme assurait le sage Bias à qui l'on prête le premier la formule : « J'emporte tous mes biens avec moi. »

Parce que ces dispositions acquises peuvent relever aussi bien du caractère que du discernement, les vertus peuvent être morales, c'est-à-dire éthiques, ou encore intellectuelles, c'est-à-dire dianoétiques. Des vertus morales comme libéralité ou modération ont leur siège dans la partie sensitive de l'âme qui renferme les désirs ; sagesse théorique, intelligence et sagesse pratique sont des vertus du discernement qui ont leur siège tantôt dans la partie scientifique de l'âme rationnelle, qui porte sur la connaissance du nécessaire, tantôt dans la faculté de conjecturer, qui porte sur la détermination des moyens et des fins de l'action. Parce que l'âme humaine se divise ainsi en deux parties supérieures, l'étude des vertus demande à être menée selon un double point de vue, à la fois éthique et dianoétique. Ainsi l'action vertueuse intéresse-t-elle l'âme sous son aspect à la fois sensitif et raisonnable.

Mais une disposition de l'âme pourrait indifféremment porter sur le mal comme sur le bien : il est de mauvaises coutumes comme il est de bonnes habitudes. La vertu se définit donc aussi par la façon dont elle dispose l'agent à *bien* accomplir son œuvre propre. Un bon cheval n'est

pas seulement bon en lui-même, mais doit pouvoir porter son cavalier face à l'ennemi. Or, ce qui est bon dans les choses est constitué par un juste milieu, le *moyen* dans la chose s'écartant également de chacun des deux extrêmes comme 6 est la moyenne entre 2 et 10. Mais la moyenne arithmétique ne suffit pas à définir le Bien : si un poids de 10 mines de nourriture est beaucoup et un poids de 2 mines peu, il ne s'ensuit pas que le maître du gymnase doive prescrire à tous les athlètes 6 mines de nourriture, car cette ration moyenne qui serait trop forte pour un débutant ne comblerait pas l'appétit de Milon de Crotone qui mangeait, dit-on, un bœuf par jour. On ne peut donc définir le Bien seulement par un juste milieu. Si effectivement la vertu se situe dans un juste milieu en ce qui concerne la chose, il convient aussi de l'apprécier par rapport à nous, non seulement comme un moyen terme entre deux vices, mais encore comme ce qui est pour nous le meilleur et le plus parfait dans l'ordre du Bien. Par exemple la trilogie : témérité-courage-lâcheté présente le courage comme un moyen terme entre deux vices. On pourrait se demander pourquoi la lâcheté par exemple ne constitue pas elle-même un juste milieu entre le courage et la trahison. Aristote assure que l'excès ou le défaut ne peut jamais passer pour un milieu. Mais la solution ne tient pas à la présence ou à l'absence d'un extrême car, par exemple, entre l'ambition et l'indifférence aux honneurs, l'auteur de l'*Éthique* assure qu'il existe une vertu qui n'a pas de nom. La réponse à la question du Bien réside dans la correction apportée au point de vue de la chose et du milieu selon la chose par le point de vue du Bien qui est le milieu pour nous, de telle sorte que la vertu ne gît point seulement dans le « médiocre », mais occupe encore un sommet du point de vue du Bien.

Ainsi tempérance, sang-froid, libéralité, vérité, réserve, etc., qui sont autant de milieux entre débauche et insensibilité, entre irascibilité et apathie, entre prodigalité et avarice, entre hâblerie et réticence, entre timidité et impudence, etc., ne sont pas seulement de justes mesures, mais occupent une position culminante dans la hiérarchie des biens. Ce qui est bien pour nous se trouve défini non pas par rapport à la vertu prise absolument, mais par rapport aux limites extrêmes de notre nature : 10 mines sont pour Milon une ration modérée, pour nous débauche, et, si l'excès pouvait être un moyen, maigre pitance pour un cyclope. Le Bien, relatif à la nature des êtres, n'est donc pas le même pour chacun ; il est fonction de la nature et ne se présente pas comme le Bien de Platon, brillant comme le soleil, au-delà du monde des idées. C'est pourquoi l'*Éthique* apparaît comme l'énumération de

diverses sortes de biens, selon diverses natures.

Ainsi la justice, vertu qui rend aptes à vouloir et à accomplir les actions justes les hommes qui la possèdent, ne se définit-elle plus par une harmonie des parties de l'âme entre elles, mais par une sorte d'égalité qu'il convient d'établir proportionnellement entre les personnes qui ont droit à la justice et les objets justes. Pour qu'une distribution soit juste, il faut que le même rapport qui existe entre les choses existe aussi entre les personnes, de telle sorte que l'équitable n'est pas le même mais, ce qui revient au même, que le juste n'est pas l'égal mais le proportionnel, l'injuste pouvant être l'égal qui va contre la proportion. C'est pourquoi le moindre mal comparé au plus grand peut être compté pour un bien. Dans l'injustice l'homme a une part excessive de bien et sa victime une part trop petite. Partant de ce point de vue, Aristote définit trois sortes de justice. La justice distributive des honneurs et des richesses selon les mérites de chacun, la justice réparative qui doit répartir les peines et les charges selon les torts commis et l'intention de mal faire, la justice répartitive enfin qui règle les transactions et les échanges et qui repose sur l'usage de la monnaie, car dans le terme de monnaie (*nomisma*) il y a loi (*nomaos*), ce qui atteste le caractère conventionnel de la monnaie qui permet de comparer les choses échangeables par référence à un point de vue commun qui est comme un moyen terme puisqu'il mesure tout, le défaut aussi bien que l'excès : par exemple la quantité de chaussures égale à la valeur d'une maison ou à une quantité donnée d'aliments. C'est aussi la raison pourquoi l'équitable, qui n'est pas supérieur à la justice absolue, l'emporte pourtant sur l'erreur que comporte toute justice prétendue qui entendrait se prononcer en termes absolus. L'équité est un amendement de la loi ; les décrets doivent s'adapter aux faits comme la règle de plomb dont usent les maçons lesbiens, qui ne demeure pas rigide et raide comme la justice mais épouse au contraire la courbure de la pierre. L'homme juste et équitable n'est donc point l'homme selon le droit, mais celui qui sait s'écarter des rigueurs de la pire justice et en minimiser les effets lorsqu'il a le droit pour lui. Cette disposition équitable, qui est consciente de proportions, constitue une sorte de justice qui l'emporte sur la justice.

L'inégalité et la disproportion qui sont cause de discorde entre les hommes sont aussi cause de révolution pour les États. Une constitution qui entend se maintenir et durer autant qu'il est possible dans le monde sublunaire doit s'efforcer de respecter l'équilibre entre les classes de la société et de gouverner dans l'intérêt commun. Une bonne constitution doit être un mélange de formes de gouvernement qui se présentent l'une comme un excès, l'autre comme un défaut. Un bon gouvernement est représenté par une constitution soucieuse de

l'intérêt général où les membres de la communauté concourent au salut du tout, comme le pilote, les matelots et les passagers, qui doivent contribuer ensemble au salut de l'humanité embarquée. Ainsi une monarchie, par exemple, est bonne si le roi exerce le pouvoir d'un seul dans l'intérêt de tous ; elle est au contraire mauvaise si le monarque tourne vers la satisfaction de son intérêt propre le pouvoir qui lui a été confié. C'est ce que signifie la distinction opérée par Aristote dans sa classification des formes pures et des formes corrompues de gouvernement.

Il existe trois formes de gouvernement, selon que le pouvoir est confié aux mains d'un seul, aux soins d'une minorité ou à la volonté du plus grand nombre. Ainsi le gouvernement peut-il être monarchique, aristocratique ou républicain. Il serait vain de chercher quelle est la meilleure de ces trois constitutions. Diverses considérations tenant au climat ou aux dimensions de l'empire – et par là Aristote énonce des principes que Jean Bodin, Montesquieu ou Rousseau feront leurs – rendent tel ou tel régime préférable en telles ou telles conditions. Mais ces gouvernements ne sont bons que s'ils demeurent soucieux de l'intérêt commun, et la royauté soucieuse seulement d'elle-même sombre bientôt dans la tyrannie, comme l'aristocratie se corrompt en oligarchie et la république en démocratie hostile aux riches. Car l'opposition fondamentale s'instaure finalement entre les riches et les pauvres. Il ne convient pas que les riches gouvernent dans l'oligarchie en fonction de leurs seuls intérêts, ni que les pauvres portés au pouvoir par la démocratie manifestent l'unique souci de réduire la fortune des riches. Un gouvernement juste est un gouvernement équitable pour lequel serait toujours souhaitable l'existence d'une classe moyenne susceptible d'incarner l'idéal d'un juste milieu.

On peut songer qu'Aristote a voulu privilégier la république comme gouvernement le meilleur, bien que le développement qu'il y consacre ne nous ait pas été conservé. Sa tendresse pour la classe moyenne exprimant un juste milieu peut laisser croire pourtant qu'une république où la majorité dépositaire du pouvoir serait constituée par un ensemble de citoyens ni trop riches ni trop pauvres et animés d'un esprit d'équité représente la forme la plus durable de gouvernement. Réunis en masse, ces citoyens peuvent avoir un sentiment juste, et comment, s'ils sont les meilleurs, ne seraient-ils pas les plus utiles à l'État ? Ainsi, lorsqu'une nourriture grossière est mêlée avec des aliments purs, on obtient un total plus profitable que ne le serait une petite quantité de la nourriture pure. Alors que chaque individu pris à part serait incapable de juger avec discernement, chaque individu devient au sein du Conseil, qui exerce son autorité (Tribunal, Sénat, Assemblée du Peuple), un élément exerçant l'autorité. Et le revenu de

la classe moyenne étant plus considérable que le revenu des quelques individus qui exercent les grandes magistratures, c'est à elle que le meilleur gouvernement confie l'autorité destinée à s'exercer naturellement dans le sens des intérêts communs. Ainsi la république est-elle le régime le plus propre à conserver au sein de la cité une égalité relative.

Au sein d'une cité heureuse où le bonheur du citoyen est fait de modération et où le bon citoyen pratique les vertus du caractère comme aussi prudence et sagesse, et connaissance de ce qui est juste qui sont des vertus intellectuelles, les idéaux de la vie publique sont conformes aux idéaux de la vie privée. Le bonheur du citoyen se confond avec le bonheur du sage et la cité exerce sa fonction morale de guide en matière de vertu. La société ne développe pas tant les sentiments altruistes qu'elle ne permet en dernière analyse l'épanouissement de notre nature propre. L'amitié, qui se rapporte comme la justice aux mêmes objets, se mesure à ce qu'on a en commun, comme se mesure aussi la justice. Supposons les hommes unis par l'amitié, ils n'ont pas besoin de justice ; justes, ils ont besoin en plus de l'amitié. Se vouloir du bien mutuellement, c'est reconnaître en autrui un être comparable à soi-même et s'honorer en lui rendant hommage.

Comme les parents aiment leurs enfants parce qu'ils sont des parties d'eux-mêmes, ainsi ceux que nous aimons sont d'autres nous-mêmes séparés de nous. Ainsi être vertueux revient-il à s'aimer soi-même.

Pourtant le bonheur du citoyen, comme celui de l'honnête homme, demeurerait secondaire, si cette affirmation de l'amour de soi et la reconnaissance d'une valeur humaine propre dont nous sommes porteurs ne garantissaient une félicité plus grande encore et la possession d'un bien qui rend l'homme semblable à Dieu. Car de toutes les facultés que l'homme possède, l'intellect, qui est la plus haute, et qui représente ce qu'il y a de plus divin en nous, procure par son exercice le bonheur le plus souverainement parfait et réalise au mieux l'épanouissement de notre propre nature. Alors que les vertus éthiques réclament pour s'exercer un objet, les dieux, qui ne disposent point d'argent pour être libéraux et ne courent aucun risque où ils puissent étaler leur courage, connaissent une félicité parfaite et qui n'est pas comparable au sommeil d'Endymion mais qui tient à l'exercice de la faculté de connaître, de méditer ou de contempler. Certes, humainement parlant, le bonheur des dieux nous est refusé, mais nous ne devons pas suivre les exhortations de ceux qui conseillent à l'homme de penser en homme parce qu'il est homme et de penser en mortel parce qu'il est mortel. Pensons en immortel et

faisons tout pour vivre conformément à l'élément le plus noble de notre nature, car si réduite que soit son étendue, sa puissance et sa valeur l'emportent de loin sur tout le reste. Il serait absurde de renoncer à la vie divine pour en mener une autre. Le propre de tout être est ce qui naturellement l'ennoblit et lui procure plaisir. Or, syllogise Aristote, le propre de l'homme est la vie conforme à l'intellect, si c'est l'intellect qui par-dessus tout fait l'homme. Donc cette vie est la plus heureuse.

Ainsi, au terme de son anthropologie, Aristote, qui ne cesse pourtant de demeurer fidèle aux analyses empiriques d'une humanité incarnée dans l'animalité ou encore la citoyenneté, renoue avec la tradition platonicienne qui considère l'homme selon une formule double. Le plus haut bonheur appartient à la partie proprement active de l'homme. S'il existe bien une fonction humaine définie par l'activité conforme à la raison et qui ne saurait exister sans la raison ; si, assure-t-il, cette fonction est génériquement identique chez tout homme parvenu ou non à la pleine possession de sa nature (comme il arrive chez le citharède quelconque et chez le citharède accompli, le citharède ne faisant que jouer de la cithare alors que le virtuose en joue d'une manière parfaite) ; s'il est vrai encore que le métier ou la fonction d'homme consiste en une certaine manière de vivre, dans une activité de l'âme et dans des actions participant de la raison ; si de plus la vocation de l'homme devenu homme est de réaliser cette tâche pleine d'une noblesse qui tient à la vertu à laquelle elle s'apparente, alors, s'il en est ainsi, le Bien propre à l'homme consiste dans une activité de l'âme conformément à la vertu, et, si ces vertus sont multiples, conformément à la plus haute et à la plus parfaite. Au Sage reviennent au plus haut point ces mérites, qui est le plus aimé des dieux. Aussi est-il le plus heureux. Certes, une hirondelle ne fait pas le printemps, ni même un seul beau jour ; certes, un seul beau jour, un seul instant ne suffisent à produire félicité et bonheur, mais c'est avoir accompli sa vie jusqu'au bout, en avoir réalisé la fin, qu'avoir un seul instant touché au terme de la vie raisonnable et senti que notre vérité tenait à notre parenté divine.

Chapitre V

Épicuriens, Stoïciens, Sceptiques

L'activité de l'Académie et du Lycée, ce dernier se bornant il est vrai à dispenser un enseignement rhétorique, se perpétua jusqu'au ^{vi}e siècle après J.-C. L'influence de la pensée platonicienne et aristotélicienne devait se prolonger encore au-delà et marquer de son empreinte d'abord la scolastique puis la philosophie tout court. Une logique s'était constituée formulant les règles nécessaires à l'édification d'un savoir, une éthique dans laquelle les humanistes puiseraient leur confiance dans la possibilité pour l'homme de vivre selon le Bien et de connaître les récompenses propres à la vertu, une physique enfin qui rassemblait en un système cohérent les observations que l'expérience d'alors avait pu collecter touchant les phénomènes naturels, l'origine et le devenir du monde. Mais l'opposition même entre Aristote et Platon, loin de fermer la voie à l'interrogation philosophique, donne naissance à des questions dont l'urgence ou le caractère impératif suscitent des réponses dont la nouveauté apparente ne parvient pas à effacer le souvenir des constructions platoniciennes et aristotélicienne. L'effondrement de la puissance athénienne, le bouleversement de la civilisation alexandrine s'accompagnent d'une éclosion d'inquiétudes nouvelles : l'histoire de la philosophie antique demeure jalonnée de questions auxquelles l'académisme et l'aristotélisme ne pouvaient apporter une réponse définitive. Par exemple, s'il est vrai que la réalité des choses est constituée par une substance alliant la matière et la forme, n'est-il pas vrai que la réalité du monde est matérielle et que le reste n'est que vide, comme le suggère Épicure ? S'il convient de suspendre à un premier moteur unique le mouvement que nous remarquons dans les choses, n'est-il pas vrai que nous ne pouvons que nous soumettre à la nécessité divine, comme assurent les stoïciens ? Et n'est-il pas vrai encore que la sagesse voudrait qu'on suspendît son jugement, que l'on s'abstînt de parler, de donner des définitions pour atteindre à l'indifférence vertueuse que réclament les sceptiques ?

Le spectacle qu'offre le monde pourrait laisser croire aux cyrénaïques, comme Aristippe, que le Bien suprême et le bonheur ne résident pas dans la tempérance mais dans la recherche des plaisirs. L'avenir est si incertain qu'il serait insensé de retarder l'instant de cueillir le plaisir

qui passe, et le plaisir lui-même est si éphémère qu'il convient d'en jouir avidement et de rechercher la volupté qui peut suivre la volupté. L'homme est mesure de son propre plaisir, comme pensait Calliclès, et s'il ne trouve point de plaisir à sa mesure, il ne lui reste qu'à assurer que le bonheur n'existe nulle part et à mourir, comme le recommande Hégésias qui conseille à ceux qui veulent être sages de se laisser mourir de faim.

À ces sages par excès de volupté s'opposent les cyniques qui sont sages par défaut. Diogène, qui se passait du superflu, entendait vivre dans un tonneau, traîner son chien pour compagnon et, une lanterne à la main, en plein midi dans les rues d'Athènes, chercher un homme. Le *Politique* de Platon définissait le citoyen comme un bipède sans plumes : Diogène lança un coq plumé dans l'Académie en s'écriant : « Voilà son homme ! » En voyant un enfant boire dans le creux de sa main, il cassa son écuelle. Comme Zénon, défendant Parménide, niait le mouvement, il se mit à marcher. Comme lui, Ménippe au manteau troué s'efforçait de ressembler au gueux dont Lucien nous a légué l'image et Antisthène, chef de cette école, prit le premier la besace et le bâton du mendiant comme insigne de la philosophie, si bien que ce prétendu disciple de Socrate s'entendit un jour héler par le maître : « Antisthène, ton orgueil perce à travers les trous de ton manteau ! » La vertu n'est pour eux que mépris des richesses, des honneurs et des plaisirs. Aux cyniques ressembleraient les stoïciens comme aux cyrénaïques les épicuriens. Pourtant ils n'iront pas comme eux jusqu'à considérer un seul aspect du problème et jusqu'à affirmer seulement la prééminence du plaisir ou de l'ascétisme : ils édifieront des systèmes distincts comprenant, outre une éthique, une logique et une physique, qui constituent des tentatives originales d'explication de l'homme et du monde.

Platon est à l'origine de la division de la philosophie en éthique, physique et logique. Xénocrate, successeur de Speusippe à la tête de l'Académie, adopta cette division, ainsi que les péripatéticiens et les stoïciens. Dans la division épicurienne en éthique, physique et canonique, la canonique, science du critère de la vérité, traite des principes de la connaissance : on voit qu'elle tient lieu de logique. Mais dans toutes ces écoles, la première place est occupée par l'éthique, ce qui met bien en lumière la préoccupation essentielle de ces philosophies. D'où la comparaison de la philosophie avec un verger défendu par des murs : la logique, et planté d'arbres : la physique, qui portent de nombreux fruits : l'éthique. On donne aussi de la philosophie l'image d'un œuf dont l'éthique est le jaune, la physique le blanc et la logique la coquille. Selon le stoïcien Posidonius, la philosophie deviendra un être vivant dont les os et les

nerfs constituent la logique, le sang et la chair la physique, alors que l'âme en est l'éthique. Ces illustrations laissent voir que le système dans son entier s'articule en subordonnant à la morale la physique chargée de la nourrir, tandis que la logique joue un rôle surtout polémique, rendu inévitable par la rivalité des écoles. Et même, pour Épicure, qui ne fait nul cas de la dialectique, l'étude de la nature n'aura pas d'autre fin que d'affranchir l'âme des superstitions qui l'assaillent.

Né sans doute à Samos en 342 avant J.-C., sept ans après la mort de Platon, Épicure suivit à Athènes l'enseignement de l'Académie et sans doute aussi du Lycée. Mais il est surtout marqué par Nausiphane, ancien élève de Pyrrhon, qui lui avait enseigné l'absence de trouble pour l'âme, et de Démocrite, qui avait fait de lui un rationaliste et un atomiste. C'est à l'âge de 30 ans qu'il commença d'enseigner à Athènes, après avoir déjà fondé une école à Mytilène où il avait rencontré Hermarque et à Lampsaque où il avait rencontré Idoménée, Pythoclès, Timocrate et surtout Métrodore qui devait devenir son plus cher disciple. Il acheta alors le fameux *jardin* où il donnait ses leçons. C'est en 270 qu'il mourut, laissant à ses disciples l'image d'un homme doux et modéré, assez vertueux pour célébrer en mourant le bienheureux jour de sa vie qui devait être le dernier, intrépide devant la souffrance, mais accablé aussi de calomnies qui devaient longtemps tenir sa mémoire et se substituer à sa philosophie véritable. Déjà Sénèque dénonce avec véhémence l'usage abusif que font de son nom ceux qui prétendent enfouir leur luxure dans le sein de la philosophie et tirent sur eux le voile de l'épicurisme.

Il voulait d'abord débarrasser les hommes des superstitions religieuses. Pour échapper aux craintes que suscite la mort et aux terreurs que nous inspirent les dieux, il suffit de ne considérer du monde que ce qu'il nous dit être lui-même par le truchement des sensations. Car les critères de la vérité sont les sensations, les anticipations (ou pensées rattachées à des perceptions antérieures) et les affections (ou sentiments de plaisir ou de douleur). La science est le meilleur moyen d'échapper aux vaines terreurs et d'atteindre l'impassibilité propre au sage.

Il n'y a dans l'univers que deux choses : les atomes et le vide. Tout ce qui existe est matériel. Le vide lui-même n'est nécessaire qu'au mouvement des corps qui ne pourraient ni trouver place, ni se mouvoir sans lui. Les atomes n'ont point d'autres qualités propres que la pesanteur, la grandeur et la forme. Alors que les qualités des corps se transforment, les atomes en revanche échappent au changement : ils sont l'indissoluble qui demeure après la dissolution, l'être qui

n'augmente ni ne diminue, ce qui persiste et suffit à produire la diversité des êtres composés et périssables. L'âme elle-même ne peut pas exister et durer sans un corps, sans une forme animale, elle est nécessairement corporelle et par conséquent mortelle. Les odeurs, les sons, la lumière sont aussi corporels. Lorsqu'au cours de l'orage éclate la foudre, nous voyons l'éclair devancer le tonnerre parce que la matière dont il est formé est plus subtile que les atomes qui composent le son. Du versant d'une colline éloignée nous parvient d'abord l'image du bûcheron, et le choc sourd de la cognée fendant le bois n'ébranle que longtemps après notre oreille. Ainsi la substance spirituelle est-elle formée d'atomes plus petits, de plus en plus lisses et de plus en plus arrondis. Si l'on ne voit point l'âme, c'est qu'elle est formée d'atomes imperceptibles plus subtils et plus déliés que ceux qui composent les nuages et la fumée puisqu'ils se meuvent plus vite et plus aisément encore.

Lucrèce imagine la perception selon le mode d'une rencontre par les sens de particules émises par les objets et qui en constituent comme pour ainsi dire l'écorce. Ces éléments matériels, plus ou moins subtils et qui constituent les couleurs, les sons et les odeurs portent le nom de « simulacres », car ils sont des images issues de l'objet. De la même façon Lucrèce considère le problème de la déclinaison des atomes (*clinamen*) que n'avait pas examiné Épicure : cette légère déviation des atomes laisse place dans l'univers physique à un certain arbitraire qui constitue le champ d'exercice de la liberté humaine. Mais la sagesse d'Épicure n'a pas souci de constituer un système physique cohérent : elle se contente de proposer à l'esprit humain diverses explications possibles des phénomènes dont la meilleure, que nous devons choisir, est pour nous celle qui nous permet d'échapper aux prestiges et aux terreurs de la superstition.

Car c'est l'absence de trouble ou *ataraxie* qui constitue l'idéal de la sagesse épicurienne. Comme la physique, la morale d'Épicure se présente sous un double aspect : critique des règles d'ascétisme propres à contenir l'épanouissement de la nature humaine, et formulation d'authentiques règles de sagesse. En quoi consisterait le bonheur, et que serait le vrai Bien, si l'on en écartait les plaisirs que le goût procure, si l'on en retranchait ceux que le chant apporte à l'oreille, et si l'on écartait de même les impressions agréables suscitées par la vue de belles formes, bref toutes ces sensations que nous procurent les organes du corps ? Lorsque j'ai demandé à ceux que l'on prétend sages, dit Épicure, ce qui restait des biens outre les plaisirs des sens, je n'en ai pu tirer que des paroles vides de contenu.

Mais si le principe et la racine de tout bien tiennent au plaisir du

ventre et de la chair parce que serait vain tout contentement qui ne découlerait pas d'une source physique ou matérielle, il n'en demeure pas moins qu'Épicure s'efforce d'établir des distinctions entre diverses sortes de plaisirs et d'en fixer la hiérarchie. Car la satisfaction profonde ne saurait résulter d'une inquiétude ou s'accommoder de la poursuite incessante des objets du désir. Le mouvement en effet est rendu possible dans l'univers physique par la présence du vide : de la même façon tout ce qui ébranle l'âme et la fait se mouvoir suppose un vide moral ou une vanité, comme richesse et gloire, que poursuivent les hommes. C'est pourquoi l'image du plaisir comme Souverain Bien suppose au contraire l'immobilité et le repos de l'âme. C'est mal comprendre ma doctrine, professe Épicure, que confondre le plaisir réel avec les plaisirs des débauchés. Le plaisir dont nous parlons consiste en l'absence de souffrance physique et de trouble de l'âme.

Or, rechercher un plaisir non naturel et non nécessaire, comme vouloir dominer le monde ou disposer d'immenses richesses, c'est désirer des objets sans consistance et parfaitement vains. Des désirs naturels mais superflus, comme vouloir se nourrir seulement de mets délicats ou de boissons rares, sont encore vains, dans la mesure même où leur recherche agite l'âme, l'émeut et la prive de cette paix durable que réclame la possession du Souverain Bien. En revanche, la recherche de plaisirs naturels et nécessaires vise à retrouver santé et équilibre que compromettraient, par exemple, la faim ou la soif : se restaurer, se désaltérer, c'est rendre au corps un équilibre compromis par un défaut de nourriture ou de boisson.

C'est pourquoi, si tout plaisir est effectivement un bien, il n'est pas vrai que nous devons rechercher tous les plaisirs, car de même que la médecine recommande une vie frugale, la morale conseille de fuir l'excès et place les plus grands biens non dans la vaine démesure ou les somptueuses dépenses, mais dans la satisfaction d'humbles plaisirs naturels, dans l'apaisement de la faim et l'étanchement de la soif que procurent pain d'orge et eau claire. Une vie simple, peu coûteuse, sans débauche, telle est la vie de plaisirs que, par un curieux retournement, Épicure enseigne à mener et en laquelle il fait consister la vertu. Aussi le Maître du Jardin peut-il écrire à Ménécée que le plus grand Bien consiste à savoir se suffire à soi-même. Car c'est la Sagesse qui est le plus grand des biens : elle enseigne à qui veut être heureux qu'il faut être sage, honnête et juste et nous apprend aussi qu'on ne peut être sage, honnête et juste sans connaître en même temps le bonheur. La philosophie est une activité qui, par des discours et des raisons, nous procure une vie heureuse. La recherche même de la connaissance engendre la joie mais le savoir apporte davantage encore : il est comme cet onguent où rentrent quatre maximes propres à apaiser

toute douleur : la divinité n'est pas redoutable, la mort n'intéresse pas les sens, le Bien est d'accès facile, la souffrance toujours supportable. S'il est doux, comme dit Lucrèce, sur la vaste mer, de contempler la tempête lorsqu'on est soi-même à l'abri, comme il est doux encore, derrière les remparts, de regarder les armées rangées en ligne de bataille, c'est que la philosophie est comme un port ou une citadelle, une digue ou un rempart que l'homme élève contre les inquiétudes, les terreurs et les infortunes. Il serait vain de penser que le cliquetis des épées barre la route aux soucis qui assiègent les maîtres du monde et se présentent au seuil des cours les plus éclatants. Les enfants ont peur la nuit et nous, le jour, sommes la proie des fantômes. L'étude de la nature peut seule dissiper tous ténèbres. Bien que nous ne puissions nous mettre en sûreté contre la mort ou la souffrance ou l'infortune, l'amitié, le souvenir des biens passés ou l'assurance que la mort n'est rien pour les vivants qui, morts, ne sont plus rien pour elle, dissipent les effrois et affermissent l'homme et apaisent ses tremblements. Retire-toi en toi-même, chasse les passions, instruis-toi auprès des plus savants, jouis d'une parfaite tranquillité d'âme, ris du destin, ne considère ni la nécessité comme un maître, ni le hasard comme un dieu. Médite-le, jour et nuit, et vivant au milieu de biens impérissables tu ne ressembleras en rien à un être mortel et passeras comme un dieu parmi les hommes.

Comme les épicuriens, les premiers stoïciens professent qu'il n'est pas d'autre réalité que corporelle ou matérielle, et que la conduite sage et vertueuse est seule propre à procurer l'absence de trouble et de passion pour l'âme. Pourtant la ressemblance s'arrête là car, si le point de départ physique et le terme moral des deux philosophies demeurent les mêmes, le système stoïcien s'efforce d'établir entre l'homme et le monde des relations qui paraissent naturelles aux disciples d'Épicure mais résultent au contraire d'un vigoureux effort de conciliation pour les élèves de Zénon. De plus, le stoïcisme constitue une aventure spirituelle étirée sur plus de cinq siècles et qui groupe au moins trois « stoïcismes » différents : l'ancien stoïcisme, celui de Zénon (336-264), Cléanthe (331-232) et Chrysippe (283-210), tous trois vieillards vénérables ; le stoïcisme moyen représenté surtout par Panétius (185-112) et Posidonius (135-51), et enfin le stoïcisme romain de l'époque impériale qui réunit les noms de Sénèque (4 av.-65 après J.-C.), Épictète (50-130) et Marc-Aurèle (121-180). Peu d'écoles philosophiques peuvent se flatter d'une telle continuité et d'un culte ainsi comparable à une religion ; c'est pourquoi les transformations de la pensée stoïcienne sont surtout intéressantes dans la mesure où elles constituent le fond mouvant sur lequel vient s'inscrire la constance des règles morales, élément déterminant des préoccupations stoïciennes

qui assure, semble-t-il, à travers le chaos des premiers siècles de l'ère chrétienne, la permanence de la foi païenne.

Les trois pères du stoïcisme, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, devinrent comme par hasard philosophes, et les vénérer comme sages revient à honorer en eux la Providence. Zénon, ruiné par un naufrage, lisait Xénophon devant l'échoppe d'un libraire quand vint à passer Cratès de Thèbes, cynique comme Diogène et méprisant les hommes. Comme le jeune marchand ruiné demandait au boutiquier où l'on pouvait encore trouver des hommes comme Socrate : « Tu n'as qu'à suivre celui-là ! », et plus tard, il louait la fortune de l'avoir conduit à bon port, auprès de la philosophie, sitôt son naufrage. Cléanthe, qui débarqua à Athènes avec quatre drachmes en poche, était une sorte d'hercule qui puisait l'eau, la nuit, dans les jardins, et, le jour, écrivait sur des omoplates de bœufs à défaut de trop onéreuses tablettes. On se moquait de lui mais son labeur excitait si fort l'admiration de Zénon qu'il en fit le maître de l'école qu'il avait fondée. Chrysippe était coureur à pied et besogneux. Il composa plus de 700 ouvrages. Mais il était si habile dialecticien qu'il passait pour le véritable père du stoïcisme et déclarait qu'il irait prendre des leçons de philosophie, s'il connaissait quelqu'un qui le surpassât. Et nul ne le surpassait. Il est le seul philosophe à être mort de rire, pour avoir vu une vieille femme donner, sur sa demande, du vin à boire à un âne qui mangeait des figues.

Tous trois demeurèrent pauvres mais fort honorés. Les Athéniens avaient confié à Zénon les clefs de leur ville et élevé pour lui une statue. Sobres, comme des barbares, et économes, ennemis de la vanité et des riches, souvent silencieux, ils faisaient tout par amour de la philosophie et ne chérissaient rien tant que la tranquillité qu'on goûte à l'abri de la foule. À un banquet, Zénon fit exprès de ne rien dire, pour qu'on pût rapporter au roi Antigone que l'assemblée comptait au moins un convive qui sût se taire. Comme on se moquait de Cléanthe, en l'appelant un âne, il répliqua que lui seul pouvait porter le bât de Zénon. Chrysippe fut, sans doute, dédaigneux, qui ne daigna dédier aux rois aucun de ses écrits. Ainsi vécurent, dit-on, ces sages que la fortune avait grandis sans les élever, modestes légendairement, et que leur dédain de la gloire devait faire passer à la mémoire des hommes. Parce qu'ils tenaient école sous le portique (*stôa*), on les appelait « stoïciens ».

Toute substance est matérielle. Que seraient les formes aristotéliennes, ces êtres qui ne sont qu'idées, si leur nature ne devait point être effectivement corporelle ? Il n'y a en effet que quatre sortes d'incorporels : le discours, le vide, le lieu et le temps. En

revanche, tout ce qui existe ne peut être produit que si l'agent et le patient sont de nature corporelle.

Si donc la cause efficiente et la cause formelle d'Aristote sont nécessaires à la promotion de la matière, qui demeure inerte et inactive, la cause ne peut être que matérielle. Car tout ce qui existe est matériel et limité, et la divinité doit alors se confondre avec le monde, compris soit comme la substance une, indestructible et inengendrée, soit encore comme un feu ou une providence pénétrant, comme l'esprit, toutes les parties de l'univers. Ainsi, le monde est Dieu et l'étude du monde révèle la présence partout répandue de la divinité : le stoïcisme est un hylozoïsme et un panthéisme. La matière est vivante et divine, et Dieu est aussi cette matière. Zeus ou Jupiter, esprit et destin, est un fluide chaud, répandu à travers la totalité du monde, le soleil que chante Cléanthe, feu ordonnateur et artiste qui entraîne dans sa course l'univers par une chaîne de causes. Immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, ignorant du mal, il est la Providence, qu'on appelle « Dieu » ou « Dia », parce qu'il est cause (en grec *dia* signifie « à cause de ») et Zeus (*zoô* signifie « je vis ») parce qu'il est la cause de la vie, ou encore parce qu'il se trouve mêlé à tout être vivant. La substance de Dieu, disent Zénon et Chrysippe, c'est l'ensemble du monde et du ciel. L'esprit ou *logos* est l'ordonnateur des choses, l'auteur de l'univers et le destin du monde. Il est l'esprit de Jupiter, mais c'est façon stoïcienne de parler que le distinguer du monde, et c'est en même temps exprimer la vérité du monde que le dire traversé du souffle de l'esprit. C'est pourquoi, si le monde vient à périr, il se doit aussi de recommencer comme il était. C'est pourquoi, comme dit Chrysippe, il y aura de nouveau un Socrate et un Platon et chacun des hommes avec les mêmes amis et les mêmes contemporains, et cela un nombre infini de fois, toute chose étant toujours restaurée selon le rythme d'un retour éternel. Le temps est l'image de l'éternité.

S'il est même inévitable qu'après notre mort nous revenions dans la même forme que nous possédons aujourd'hui, cela n'est pas la conséquence de la certitude astronomique de la révolution des astres, qui fait dire à Aristote que nous sommes peut-être plus proches aujourd'hui de la guerre de Troie que nous l'étions hier, mais cela résulte au contraire de l'affirmation panthéiste que le monde matériel et temporel ne peut, parce qu'il est Dieu, cesser d'être, à la fois toujours dans la durée et éternellement hors du temps, puisque l'Un ne peut cesser d'être un, ni cesser d'être sa propre cause, sa nature étant d'être cause. Ce qu'ont senti les stoïciens, c'est la nécessité de rattacher l'Un au Multiple, en considérant les êtres comme appartenant nécessairement à l'Être : les êtres ne peuvent exister que

par l'Être et le sentiment de la dépendance des créatures à leur auteur, l'intuition de la génération et de la filiation sont perçus comme l'identité de la partie au tout, qui s'exprime seulement en ses parties, et ressentis comme l'union nécessaire, ou Destin, qui rassemble et comprend en l'univers la chose qui Est et l'Être qui est chose.

C'est pourquoi la connaissance revêt une couleur morale. Percevoir une loi nécessaire revient à entrer comme en sympathie avec ce qu'il y a de divin dans la nature des choses. Les perceptions gardent chez les stoïciens l'autorité qu'Aristote conférait aux sens, car bien qu'elles ne représentent pas toujours leur objet, elles nous livrent fidèlement ce qu'il y a en elles, d'où le concept peut sortir. Parmi les représentations, les unes sont « compréhensives », les autres « non compréhensives ». Entendons que tout objet senti doit être aussi assenti, qu'une perception suppose un jugement qui reconnaît que la représentation procède d'une chose qui existe, et lui est conforme grâce à une certaine exactitude propre toujours à cette sorte de représentation. Pour que notre créance se trouve fondée, il est nécessaire que la compréhension soit assez forte pour échapper aux prises de l'incertitude d'où naîtrait l'opinion et non pas la science. Le sentiment d'opiner, par opposition au savoir, procède de la faiblesse de l'assentiment portant sur la représentation.

Cicéron illustre ainsi le passage de la représentation à la science : Zénon montrait sa main, les doigts étendus, et disait : « Voilà la représentation. » Repliant les doigts : « Voilà l'assentiment », ajoutait-il. Montrant son poing ferme : « Voilà la compréhension. » Ce qui signifie bien que l'assentiment établit le passage entre la représentation, susceptible d'être saisie, et la compréhension qui l'appréhende. Rapprochant alors de son poing fermé sa main gauche et l'étreignant avec force : « C'est la science du gage » ; ce qui signifie que la notion naît de la compréhension, et qu'à partir de la perception vraie peuvent être appréhendées non seulement les choses elles-mêmes, mais les relations entre les diverses parties du monde ou de l'Être, constituées en un système.

Ce que marque l'image de la compréhension ou de l'assentiment, c'est la coïncidence de la pensée du philosophe avec l'ordre des choses de la nature. Notre raison s'accorde avec la raison distribuée dans les parties du monde. Car l'unité de notre âme se réalise grâce à une faculté comparable au « sens commun » d'Aristote, qui fait dire aux stoïciens que les sept parties de l'âme : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la voix et la partie reproductrice sont commandées par une huitième faculté, comparable à celle qui permet à la pieuvre d'user de ses tentacules. Tout être manifeste en lui une « tension » qui est

sympathie des parties entre elles, et la tension de l'âme connaissante est connaissance de la nécessité, c'est-à-dire sympathie universelle en accord avec la tension qui noue en une harmonie les éléments du système universel.

Comprendre la nature et la connaître, c'est saisir qu'il n'est rien d'étranger à l'être, que la gueule du lion et les poisons mortels, les épines et la boue accompagnent les plus belles et les plus nobles créations et même, loin d'apparaître comme un mal, constituent un attrait supplémentaire. Ainsi, note Marc-Aurèle, avec une tendresse pour les choses, qu'on croirait n'avoir appartenu qu'à Schopenhauer, et qui surprend d'un empereur, le pain se fend en cuisant, mais ces manquements apparents au dessein de la boulangerie ont un je-ne-sais-quoi d'agréable qui stimule l'appétit. La figue mûre s'entrouvre, la décomposition et la mort mêmes ajoutent un charme supplémentaire au goût de l'olive noircie. Les épis courbés vers la terre, le sourcil du lion, la bave du sanglier et tant d'autres choses qui, prises en elles-mêmes, manquent de beauté, contribuent pourtant à l'ornement des êtres et nous charment comme un accompagnement musical de la nature. Une vieille femme, un vieillard peuvent revêtir aux yeux du sage une jeunesse, une beauté et un charme qu'on n'attribue généralement qu'à l'enfance. Ainsi, le sentiment de la nécessité est-il à la fois sympathie esthétique et sentiment moral.

La vie morale se définit par la conscience et la mise en pratique de l'harmonie de l'homme et du monde. Il y a trois sortes de vies : la vie spéculative qui est connaissance, la vie active en conformité avec la nécessité, et la vie raisonnable qui est la sympathie vécue. Les diverses parties de la morale : étude de la tendance, étude des biens et des maux, étude de la vertu, étude du Souverain Bien, étude des actions et des conduites, etc., se rapportent toutes à la conscience de vivre en union et en harmonie avec la nature. C'est dans cette union que réside le bonheur, l'âme s'accordant avec tout ce qui est vivant ; car la vertu est une sorte de perfection commune à toutes les parties de l'Être, comme la beauté de la statue est propre à tous ses membres, et la vertu morale est la même pour tous les hommes. Le sage est à la fois un méditatif et un homme d'action. Méditant, il comprend les raisons de l'harmonie universelle ; agissant, il concourt à cette harmonie.

Le sage a résolu le paradoxe de la liberté humaine opposée à la nécessité panthéiste. Tout ce qui arrive, arrive justement et ne peut pas ne pas arriver justement ; l'âme de l'homme est une émanation de l'âme du monde et les mouvements de l'homme appartiennent au monde. Il ne semble donc pas que le stoïcisme laisse place au libre arbitre. À la limite : pourquoi recourir aux soins d'un médecin, si le

destin veut qu'on guérisse. Mais ce serait méconnaître le caractère de non-fatalité des événements. La nécessité qui veut que je guérisse veut aussi que je le sois par un médecin et ce serait s'opposer à l'ordre du monde que le nier en refusant d'inclure en lui quelque intermédiaire nécessaire. Le drame de l'homme, c'est d'être séparé de l'âme du monde, c'est de pouvoir sortir du monde, c'est d'entrer en désaccord avec l'harmonie des êtres, c'est ne pas percevoir qu'il convient de concourir à la non-fatalité de l'histoire et de participer à la cérémonie du devenir. L'homme est, comme le chien, attaché par une bricole à la charrette du chiffonnier. Il peut refuser de suivre la marche de l'attelage et connaître le malheur de mourir étranglé par la ficelle. Il peut, au contraire, contribuer à la progression de l'attelage. Le sage est celui qui a consenti à son appartenance au monde, qui a enjambé la séparation entre chacun et le Tout et s'est concilié le destin. Ainsi, la morale stoïcienne entend-elle d'abord promouvoir la réconciliation de l'homme et du monde.

D'où les étrangetés de la morale stoïcienne. Cette idée qu'exprime Sénèque à Marcia, qu'il n'existe point d'exil pour le sage qui est partout au monde ; ce cosmopolitisme, fondé sur l'idée que le monde est ma cité, dont tout homme est citoyen ; cette affirmation de Zénon dans sa *Politique*, qu'il serait bon que, à l'exemple de Platon, les sages usent des femmes en commun, ce qui bannirait l'adultère, scandaleux par l'antipathie qu'il suscite, et ferait que tout homme pût chérir les enfants nés au monde comme les siens propres ; d'où encore ces sortes d'affirmations contradictoires, ces paradoxes, sujets à étonnement, comme la liberté du sage dans les fers, la richesse d'être tout nu, chez Sénèque, l'impossibilité de dérober le libre arbitre, chez Épicète, l'idée qu'il faut corriger les hommes parce qu'ils sont faits les uns pour les autres, l'indifférence à la douleur comme refus de la rébellion et la mort vécue comme l'instant de réconciliation suprême. Car cesser d'être, c'est être encore et mieux encore, si l'on cesse par là de vivre séparément. Le sage sauve sa vie en la perdant.

Ainsi vécurent les stoïciens en sympathie avec un monde que les fous rendaient chaotique et auquel ils ne cessèrent de vouloir appartenir.

Pyrrhon, dit Timon, je désire ardemment apprendre de toi comment, n'étant qu'un homme, tu mènes une vie si heureuse et tranquille ; comment, seul parmi les mortels, tu jouis de la félicité des dieux. Ce contemporain (365-275) de Zénon le stoïcien et d'Épicure, que l'on vénéra comme un sage, avait suivi Alexandre en Asie, connu les gymnosophistes et les mages indiens et, revenu dans sa patrie, donné naissance à la pensée sceptique. Il nous est connu par son disciple Timon de Phlionte, son héritier spirituel et son confident. C'était sans

doute une sorte de saint qui vécut en compagnie de sa sœur, sage-femme, dans une tranquillité d'âme qui ne fut que deux fois troublée lorsqu'il grimpa à un arbre pour fuir un chien et lorsqu'un jour, fâché avec sa sœur, il répondit à qui le blâmait qu'on ne pouvait faire dépendre d'une femme la preuve de son indifférence. En revanche, un jour que son ami Anarxaque était tombé dans un marais, il poursuivit son chemin sans lui porter secours, ce dont son ami lui-même, admirant son impassibilité, le loua. Résigné, il citait souvent Homère : Pourquoi gémir, Patrocle est mort qui valait mieux que toi – ou encore : Les hommes sont semblables aux feuilles des arbres. L'histoire du scepticisme demeure après lui mystérieuse : on comprend mal qu'ait pu naître de lui une école si sévère du doute, qui pût se réclamer sans cesse de son nom, alors qu'il n'avait fait que rechercher, par une autre voie, l'absence de trouble chère aux stoïciens et aux épicuriens qui furent peut-être, par l'intermédiaire de Nausiphane, ses disciples.

C'est lui pourtant qui formula le premier la règle de suspendre son jugement ; je ne définis rien, il n'y a rien de compréhensible, ni oui ni non. Pour ou contre, on trouve toujours d'égales raisons et l'apparence est maîtresse de toute chose. Pyrrhon ne rejetait pas l'évidence des choses sensibles ; il disait qu'on doit douter des choses obscures ou cachées comme sont les formes platoniciennes. Ainsi ne peut-on avoir d'opinion sur le Bien ni sur le Mal. L'*aphasie* (ne rien dire) et l'*ataraxie* (ne se point troubler) peuvent seules conduire à l'impassibilité qui demande qu'on respecte les lois et les coutumes. Car c'est par leur faute que les hommes se rendent malheureux : la souffrance vient de la privation de ce qu'on croit être un bien et pour ne point le perdre on endure ce qu'on croit être un mal. Seul le doute peut apaiser la souffrance au point de la faire disparaître. La suspension du jugement (*epochè*), l'indifférence complète (*adiaphorie*) marquent le terme de l'impassibilité fondée sur l'incertitude de ce que l'homme ne peut saisir.

Après Pyrrhon, ses disciples prirent le nom de zététiques, de sceptiques, d'éphectiques et d'aporétiques, marquant par là qu'il peut exister quatre moments du doute selon que l'on recherche sans cesse la vérité, qu'on ne cesse de la chercher sans la trouver, qu'on suspend toujours son jugement et qu'on demeure finalement dans l'incertitude. Peut-être l'école de Mégare devait-elle, par les embarras logiques qu'elle suscite, contribuer à donner au doute sceptique les sombres couleurs dont s'est ternie la mémoire du pyrrhonisme. Car on n'avait retenu des successeurs d'Euclide, sans doute assez mal compris de leurs contemporains, que ces genres de raisonnements propres à embarrasser l'interlocuteur, comme par exemple le sorite : Trois grains de sable, est-ce beaucoup ? – Non, peu ! – Et quatre alors ? – Non plus

! – Repose-toi alors et ronfle, si tu veux. Quand tu te réveilleras, je te demanderai si, en ajoutant un peu au peu sur lequel tu ne t'es pas prononcé, on obtient peu ou beaucoup. Il arrivera bien un instant où les grains de sable seront un tas de sable et tu devras avouer n'avoir pas vu la vérité de ce passage. Inversement, ôte un par un les crins qui composent la queue du cheval et arrête-toi lorsqu'elle cesse d'être une queue.

C'est avec Arcésilas et Carnéade que le scepticisme devait prendre son plus haut relief. Venu à Athènes à la fin du iv^e siècle, Arcésilas (315-240) fut élève de Théophraste, disciple d'Aristote, et de Crantor. Il connut Cratès et sans doute aussi Pyrrhon et Diodore le Mégarique. Il est un des rares philosophes antiques à avoir disposé d'une grande fortune dont il faisait bon usage. Son talent de rhéteur et de poète suscitait la plus haute estime. Contre les thèses stoïciennes, il assurait qu'il n'existe pas de critère de la vérité, car on ne peut savoir ce qui fait d'une représentation qu'elle est fausse ou, au contraire, compréhensive. Ainsi l'attestent les illusions des sens, du rêve, de l'ivresse et de la folie. Ni les sens, ni la raison ne peuvent nous permettre de découvrir la vérité en partant des apparences. En cela Arcésilas, directeur de la nouvelle Académie, renoue avec la tradition d'un Socrate déclarant qu'il ne savait rien et se montre peut-être fidèle aux apories platoniciennes, réaffirmant contre les épicuriens que le sensible n'est pas un point de départ valable pour la science. Certes, la morale exige un critère. Ce critère, c'est le raisonnable qui marque les bornes du devoir ou de la conduite juste que la prudence nous conseille d'observer pour parvenir au bonheur. Arcésilas ne se prétend point original et peut-être, comme dit saint Augustin, est-ce faute de n'avoir su instruire la foule qu'il dut se contenter de la désabuser, combattant l'assurance des stoïciens ou des épicuriens. La meilleure façon de préserver le trésor de l'Académie était sans doute de l'enfouir.

Carnéade (219-129), successeur d'Arcésilas, mais élève de Chrysippe, est resté pour nous ce philosophe modeste à l'aspect négligé, ce savant distrait qui, à table, oubliait de manger et de qui l'on guidait les mains, mais à qui la parole conférait un éclat incomparable. Il avait séduit le Sénat romain en plaidant la cause d'Athènes. Il est, d'Aristote à Plotin, le philosophe auquel seul Chrysippe pourrait disputer la palme. Jamais, dit Cicéron, il ne soutint une thèse sans la faire triompher, jamais il n'attaqua une doctrine sans la détruire. Ses adversaires, dit-on, le fuyaient. Comme Arcésilas, il conteste la possibilité de reconnaître la représentation compréhensive, mais il ajoute encore l'argument du sorite et l'argument du menteur, destinés à ruiner la dialectique : Si tu dis que tu mens et que c'est vrai, tu mens

tout en disant la vérité – ou encore : Épiménide le Crétois dit que les Crétois sont des menteurs. Les axiomes eux-mêmes, comme deux quantités égales entre elles sont égales à une troisième, ne résistent pas à sa critique. L'*époché* ne signifie plus que le sage qui n'affirme rien peut préférer pourtant telle proposition vraisemblable ou raisonnable, mais que le sage ne peut rien affirmer du tout. C'est du moins ce que prétend Clitomaque.

Mais surtout Carnéade établit une distinction entre le point de vue du sujet et le point de vue de l'objet ou de la chose-en-soi. Or le critère de l'action n'est pas objectif mais subjectif. Lorsque le temps presse, on n'a pas loisir d'examiner les choses, comme de vérifier qu'une corde n'est pas un serpent en la frappant de son bâton ; on fuit au contraire sans rien vérifier, comme un homme, poursuivi par des ennemis, ne s'attarde pas devant une cachette occupée peut-être par d'autres ennemis. La prééminence du point de vue subjectif lui aurait permis de soutenir plus longtemps la thèse du libre arbitre, si les stoïciens n'avaient été sur ce point d'accord avec lui. Le moindre mérite de Carnéade n'est pas d'avoir aussi défié les croyances stoïciennes touchant la divination.

Clitomaque le Carthaginois (175-110) et surtout Philon (148-85) continuèrent d'affronter le problème de la certitude. Ce dernier ajoutait à l'œuvre de Carnéade une douceur morale, une modération qui fait de lui un philosophe aimable, bien propre à susciter la préférence d'un Cicéron. Aénésidème, qui vécut au i^{er} ou au ii^e siècle après J.-C., ne fit guère que classer en dix tropes les lieux communs de l'école sceptique.

Pourtant Ménodote (i^{er} et ii^e siècles ?) – après Théodas – et Sextus Empiricus (iii^e siècle) – élève du sceptique Hérodote et peut-être contemporain de Galien – devaient donner au scepticisme un nouveau relief en tentant de construire une philosophie de l'expérience. À partir du moment où cesse la possibilité de découvrir l'essence des choses, parce qu'il n'y a peut-être pas d'essence, la science empirique réclame d'autres fondements qu'il est impossible de trouver dans l'objet. Alors que Platon avait fondé l'analogie véritable et qu'Aristote fondait l'induction sur la valeur essentielle du moyen terme, ce qui était procéder objectivement, Ménodote s'efforce de trouver dans la subjectivité de l'expérience (en quoi il s'inspire de Carnéade) un critère ou une règle permettant le passage du semblable au semblable (ce par quoi il préfigure Hume). Au raisonnement par analogie, fondé sur un rapport objectif, la nécessité d'agir et, pour le médecin, d'appliquer un traitement au malade, fait succéder une sorte d'induction épilogique, guidée par la vraisemblance, ou de rapport

dépourvu de nécessité dogmatique. Si l'observation et l'autopsie montrent qu'une maladie du bras ressemble à une affection de la jambe, on pourra traiter la maladie comme on soignerait l'affection, ce qui revient à substituer à la science fondée sur l'essence un art fondé à la fois sur l'observation, sur l'intuition plus ou moins confuse qui donne naissance au diagnostic et au pronostic, sur cette sorte de loi humaine que l'habitude, qui procède de la constatation, tend à introduire dans l'ordre de la nature. Les sens fournissent au médecin les données premières que la mémoire conserve afin d'anticiper.

À mesure qu'il développe ses attaques contre les savants, professeurs et dogmatiques, Sextus Empiricus cesse d'écrire comme un pur doxographe et jette les fondements de la science expérimentale. On est surpris de trouver dans le livre *Contre les astrologues* la formulation de critiques et l'examen de difficultés propres à la mesure du temps : par exemple, peut-on dire que l'eau de la clepsydre s'écoule d'une manière continue ? Comment repérer la simultanéité, dont l'établissement conditionne pourtant toute mesure du temps ? Mieux, la fin du traité contient la formulation de règles inductives qui annoncent J. Stuart Mill. Certes, Sextus Empiricus ne va pas, comme Hume, jusqu'à dénoncer le caractère subjectif des lois de la nature réduites aux lois de l'habitude, qui sont celles de l'esprit humain ; pour lui, seuls les dogmatiques pourraient prétendre qu'il existe des lois. Mais, en bon sceptique, il se fie aux phénomènes, c'est-à-dire aux représentations sensibles, et remplace par la vie et l'expérience l'idéal de la connaissance.

Après les épicuriens, les stoïciens et les sceptiques, la philosophie antique cesse d'offrir l'image d'une pensée audacieuse et constructive. Les philosophes de l'école d'Alexandrie ne purent jamais que commenter et quelquefois approfondir les problèmes qu'avaient su poser et formuler les plus grands philosophes. La philosophie de Platon, d'Aristote, d'Épicure, de Zénon et de Pyrrhon devient « antique » dès que, peut-être par respect, son étude se substitue à la méditation des problèmes qu'ils avaient affrontés.

Conclusion

La fin n'est pas un commencement. Traditionnellement la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 529 après J.-C. marque la fin du monde antique. La langue grecque avait cessé de vivre. Peut-être la philosophie était-elle devenue langue morte.

Cependant que s'éteignaient les derniers grands philosophes et que la philosophie se transportait à Alexandrie, de nombreux historiens tels Aristobule, Aristée et Philon au ¹^{er} siècle avant J.-C. s'efforcent de préserver la mémoire de Platon et d'Aristote. Des professeurs comme Nigidus Figulus, Sotion, Modératus de Gadès, Nicomaque de Gérasée s'attachent à faire revivre le pythagorisme ; Plutarque, Apulée, Galien, Celse consacrent leurs forces à combattre le christianisme naissant ; Plotin (204-269), Ammonios, son maître, Porphyre, son secrétaire, et plus tard Jamblique tentent de continuer l'œuvre platonicienne face aux apologistes grecs comme Clément d'Alexandrie et Origène ou encore latins tels Arnobe, Lactance, Tertullien et plus tardivement saint Augustin.

De tous ceux-là, seule la figure de Plotin revêt encore quelque éclat. Ses *Ennéades* sont le dernier chant qui honora l'Un, l'Intelligence et l'Âme (les trois hypostases qui s'engendrent en une procession), et qui en même temps entendit que le philosophe se « convertît » à l'Un par un mystérieux retour. Pourtant, si la couleur platonicienne, empruntée au Bien, aux Idées et aux Âmes, nuance encore les trois hypostases, et si la matière plotinienne aspire, comme le sujet aristotélicien, à connaître les attributs de la forme, la dialectique des *Ennéades* ressemble moins à la méditation d'un entendement ailé comme celui de Socrate ou à la spéculation d'un intellect aristotélicien qu'à l'extase d'un mystique et à l'enthousiasme d'un saint. Si la pensée de Plotin demeure païenne, l'historien doit s'efforcer de comprendre son paganisme, et ne serait l'éternité de la matière, l'inhérence de Dieu à sa création, la divinité des astres et la possibilité de la magie, il faudrait convenir que les Pères de l'Église n'ont point tiré de lui seulement quelques formules. Il n'est pas jusqu'à l'amour de l'Un et la joie de l'extase qui n'évoquent, plus que le *Banquet* de Platon et sa prêtresse Diotime, l'amour-charité. Le terme même de *pathos* ou sentiment semble déjà éveiller l'écho de péché qui retentira chez saint Grégoire de Nysse.

Ainsi la rencontre de la philosophie, tant avec le judaïsme qu'avec le christianisme naissant, allait signifier sa fin. Car, en même temps qu'elle tend à n'être plus qu'un vocabulaire destiné à servir de truchement à un ordre nouveau de vérités, elle cesse de se constituer en pensée originale et devra attendre que la Renaissance lui offre un langage nouveau pour y puiser et redécouvrir les moyens d'expression dont avaient joui les anciens philosophes. Là est peut-être la raison du long sommeil de la philosophie, si l'on ajoute encore la forêt d'embûches et les taillis que devaient susciter autour d'elle les premiers apologistes chrétiens, comme la fée du royaume de Mataquin à l'entour du palais de la Belle au bois dormant, non tant pour la protéger que pour en éloigner les curieux. Ainsi Abélard, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, qui fut condamné par l'évêque de Paris et l'archevêque de Cantorbéry, firent-ils naître dans l'âme des théologiens le même effroi qu'éveille dans celle du lecteur l'arrivée du Prince Charmant. Pourtant la philosophie ne devait point se réveiller, comme cent ans après, la Princesse.

Alain imagine un congrès des mangeurs de pain sec, au temps de Théodore. Viennent chacun l'épicurien, le stoïcien et le chrétien qui boivent et mangent en silence. Mais tout est perdu dès qu'ils entendent se faire part des raisons pour lesquelles ils trouvent bon de vivre de pain et d'eau claire. Seul est absent le sceptique, qui rapporte de l'Inde, comme Pyrrhon, son pain et sa cruche ; mais lui aussi s'est borné à sa propre pensée. Certes, il se peut, comme dit Alain, que le philosophe prétende garder en réserve le pain et la cruche et se dépouiller de tout le reste. Ne serait-ce pas chasser la philosophie que renoncer aux raisons qui donnent leur sens aux gestes des philosophes, et suspendre son jugement que se contenter d'une vertu qui n'aurait pas conscience d'être vertu ?

Car si la question ou le problème demeurent, comme demeurent semblables le pain toujours sec et l'eau toujours claire, c'est être seulement homme que manger et boire, et il faut bien savoir encore pourquoi. C'est parce que notre regard, notre main et notre goût nous trompent, ou qu'ils pourraient nous tromper, qu'il demeure nécessaire de chercher la vérité cachée derrière l'apparence de la chose, et qu'il est impossible de se borner à vivre, serait-ce de pain et d'eau. Ce n'est pas être vertueux que pratiquer seulement la vertu.

Aussi la philosophie antique qui s'interroge sur sa vertu, et le sage qui cherche à percer le secret de sa sagesse, sont-ils bien plus raisonnables que les fous qui miment seulement la tempérance et préfèrent rester muets. Il n'est pas vrai en effet que tout homme soit philosophe, ni que la philosophie antique demeure une fois séparée des raisons qui la

fondent et du contexte qu'elle se donne. De même qu'elle a été, elle resterait à faire, à tout le moins à refaire. Peu importe qu'elle se soit endormie, ou que d'autres, quels qu'ils soient, aient entendu l'aimer ou en faire usage ; elle a cessé d'être et ne revit pas plus que l'homme ne revit en ses enfants.

Assurément, nous avons pensé garder d'elle ce qui en constitue l'essence : ce pouvoir et ce devoir de juger le monde et d'apprécier notre conduite, de rendre compte de nos vérités et de légitimer nos valeurs. N'est-ce pas encore l'essence de la philosophie moderne, si c'est l'essence de la philosophie tout court ? Mais c'est une autre question de savoir si la philosophie antique a pu renaître aujourd'hui sous une forme nouvelle, comme Phénix de ses cendres, ou si l'on doit en arrêter l'histoire au décret de Justinien.

Bibliographie

Ouvrages généraux

- Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie* (7^e éd., Paris, puf, 1960)
- Rivaud (A.), *Histoire de la philosophie, I. Des origines à la scolastique* (Paris, puf, 1948)
- Robin (L.), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, Renaissance du Livre, 1948)
- Schuhl (P.-M.), *Essai sur la formation de la pensée grecque, Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* (2^e éd., Paris, puf, 1949)
- Duhem (P.), *Le système du monde. I. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris, Hermann., s.d.)
- Goldschmidt (V.), *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique* (2^e éd., Paris, puf, 1967)
- Schuhl (P.-M.), *L'œuvre de Platon* (3^e éd., Paris, Hachette, 1961.) (suivi d'une précieuse bibliographie analytique)
- Hamelin (O.), *Le système d'Aristote* (2^e éd., Paris, 1931)
- Moreau (J.), *Aristote et son école* (Paris, puf, 1962.) (suivi d'une précieuse bibliographie analytique)
- Robin (L.), *La morale antique* (2^e éd., Paris, puf, 1947)
- Bridoux (A.), *Le stoïcisme et son influence* (Paris, Vrin, 1966)
- Rodis-Lewis (G.), *La morale stoïcienne* (Paris, puf, 1970)
- Virieux-Reymond (A.), *Pour connaître la pensée des stoïciens* (Paris, Bordas, 1976)
- Brochard (V.), *Les sceptiques grecs* (nouv. éd., Paris, Vrin, 1959)
- Gandillac (M. de), *La sagesse de Plotin* (2^e éd., Paris, Vrin, 1967)

Collection « que sais-je ? »

- Brun (J.), *Socrate*° 899, *Platon et l'Académien*° 880, *Aristote et le Lycéen*° 928, *L'épicurisme*° 810, *Le stoïcisme*° 770,
- Romeyer-Dherbey (G.), *Les sophistes*° 2223,

Textes

- Outre les traductions complètes :
- *Les présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont avec la

collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988.

- Platon, éd. et trad., Paris, Belles Lettres.
- Aristote, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, (presque complète) ; on trouvera une présentation destinée à faciliter aux jeunes philosophes la lecture des grands auteurs dans la coll. « sup — Les Grands Textes », Paris, puf.
- Khodoss (F. et C.), *Aristote, morale et politique* (2^e éd., 1967)
- Brun (J.), *Les stoïciens*, (1957).
- –, *Épicure et les épicuriens*, (1961).
- Dumont (J.-P.), *Les sceptiques grecs*, (1992).
- –, *Les sophistes, fragments et témoignages*, (1969).
- Fraisse (A. et J.-C.), *Socrate, portraits et enseignements*, (1972).
- Trotignon (P.), *L'analytique*, (1968).